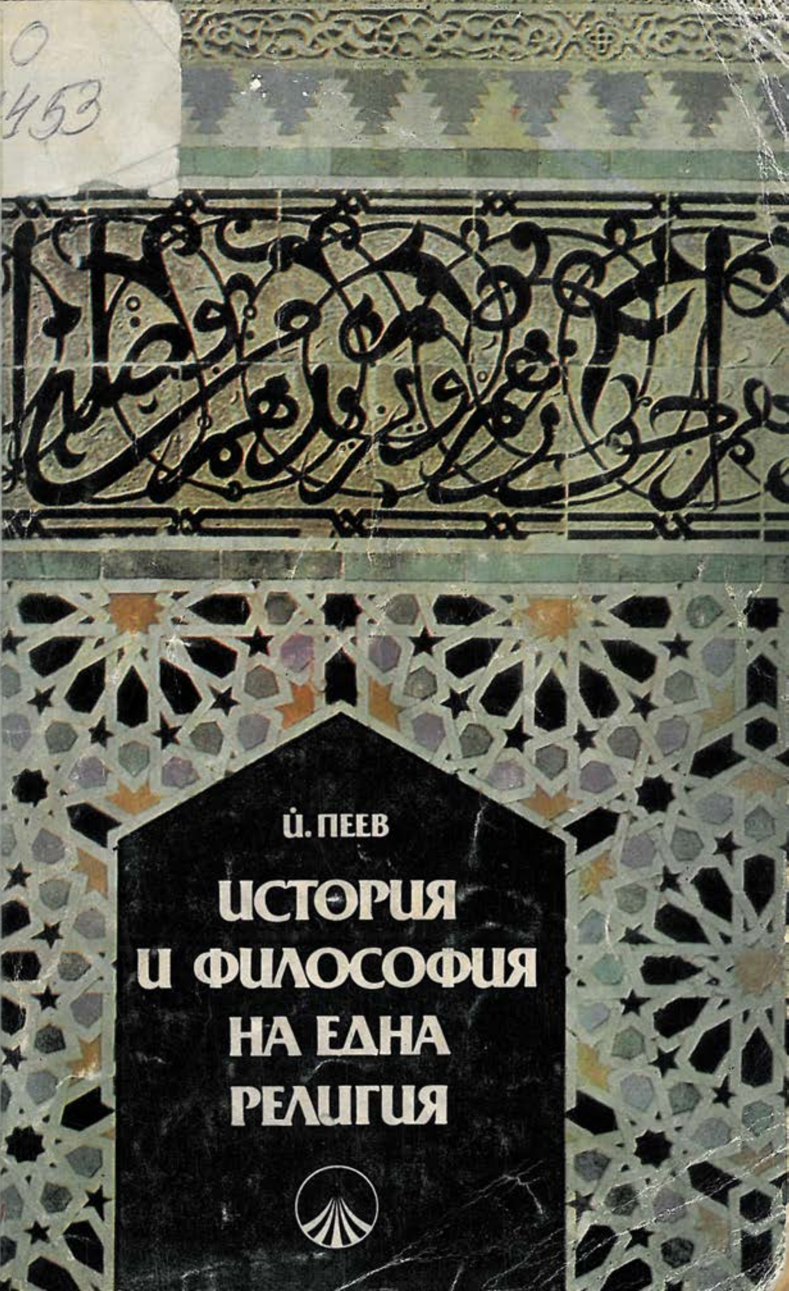
О
41453



Й. ПЕЕВ

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НА ЕДНА РЕЛИГИЯ

ИСТОРИЯ
И ФИЛОСОФИЯ
НА ЕДНА
РЕЛИГИЯ

ЙОРДАН ПЕЕВ

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НА ЕДНА РЕЛИГИЯ

(ИСЛЯМЪТ—МИНАЛО И НАСТОЯЩЕ)

НАУКА
И ИЗКУСТВО
СОФИЯ
1985

В тази книга се проследява противоречивото съществуване на исляма от неговото зараждане до наши дни. Обект на анализ са източниците и средствата на богословската догматика, философската основа на „правата“ вяра, оформянето и историческите преобразования в общността на мюсюлманите, съвременните форми на живот на исляма, изразени в задълбоченото идейно-политическо разслоение в мюсюлманския свят и в продължаващото обвързване на исляма със социално-политическия живот на много страни.

©Йордан Недев Пеев, 1985
c/o Jusautor, Sofia

Индекс

1

ВЪЗНИКВАНЕ И ОФОРМЯНЕ НА ИСЛЯМСКАТА ДОКТРИНА

1. Поява и разпространение на вярата в Аллаха и в неговия последен пратеник Мохамед

Ислямът е най-късно възникналата световна монотеистична религия. Подобно на предшествуващите я юдейство и християнство и тя претендира, че давайки окончателния отговор за същността на света, единствена посочва пътя към благоденствието на човечеството.

Начало на исляма поставя появилото се през първата половина на VII в. в Арабия политическо движение, приело неизбежната за средновековието религиозна идеологическа обвивка. Както всяко вярване в свръхестественото, и ислямът ограничава реализацията на стремежа на човека към адекватна представа за природната и социалната действителност, чрез него отново се изявява свойството на съзнанието да отразява реално едни и илюзорно други нейни черти. Подобно на всяка религия и в исляма вярата във всевишния обяснява фантастично присъщото на хората тежнение да овладеят същността на своето минало, настояще и бъдеще.

Основна предпоставка за възникването и утвърждаването на исляма е извършващият се в Арабия преход към класово общество. Преобладаващата сред бедуините и уседналите жители на пустинния полуостров родово-племенна организация от средата на VI в. търпи ударите на задълбочаващото се имуществено неравенство. Сблъсъците между насочилата се към пълно господство върхушка и низините, стараещи се да съхранят егалитарните порядки, придобиват постоянен и все по-ожесточен характер. Острата криза може да бъде преодоляна и социалното напрежение смекчено, ако установяващите се експлоататорски отношения бъдат възприети като наложени от свръхестествена сила и идейно узаконени като присъщи на човешкия род.

Преходът към нови социални порядки протича редом с отстраняването на отделните местни вярвания и племенни култове. Започналата йерархизация на божествата и налагането на почитаните от надделялото племе идоли на подчинените родове и пле

1

ВЪЗНИКВАНЕ И ОФОРМЯНЕ НА ИСЛЯМСКАТА ДОКТРИНА

1. Поява и разпространение на вярата в Аллаха и в неговия последен пратеник Мохамед

Islямът е най-късно възникналата световна монотеистична религия. Подобно на предшествуващите я юдейство и християнство и тя претендира, че давайки окончателния отговор за същността на света, единствена посочва пътя към благоденствието на човечеството.

Начало на исляма поставя появилото се през първата половина на VII в. в Арабия политическо движение, приело неизбежната за средновековието религиозна идеологическа обвивка. Както всяко вярване в свръхестественото, и ислямът ограничава реализацията на стремежа на човека към адекватна представа за природната и социалната действителност, чрез него отново се изявява свойството на съзнанието да отразява реално едни и илюзорно други нейни черти. Подобно на всяка религия и в исляма вярата във всевишния обяснява фантастично присъщото на хората тежнение да овладеят същността на своето минало, настояще и бъдеще.

Основна предпоставка за възникването и утвърждаването на исляма е извършващият се в Арабия преход към класово общество. Преобладаващата сред бедуините и уседналите жители на пустинния полуостров родово-племенна организация от средата на VI в. търпи ударите на задълбочаващото се имуществено неравенство. Сблъсъците между насочилата се към пълно господство върхушка и низините, стараещи се да съхранят егалитарните порядки, придобиват постоянен и все по-ожесточен характер. Острата криза може да бъде преодоляна и социалното напрежение смекчено, ако установяващите се експлоататорски отношения бъдат възприети като наложени от свръхестествена сила и идейно узаконени като присъщи на човешкия род.

Преходът към нови социални порядки протича редом с отстраняването на отделните местни вярвания и племенни култове. Започналата йерархизация на божествата и налагането на почитаните от надделялото племе идоли на подчинените родове и пле мена показва, че политеизмът се изживява.[1] Логичният завършек е пълното сливане на божествата в един бог, процес, който върви успоредно с укрепването на чувството за етническа общност сред арабските племена, против зачестилите нашествия на перси, византийци и етиопци.[2]

Обстановката в Арабия в края на VI и началото на VII в. показва, че обществените условия за поява на качествено нова идеология и за нейното утвърждаване са съзрели. На историческите потребности на времето отговори със своята проповед и дейност един керванджия, впоследствие търговец от главния град на Хиджаз — Мека, на име Мохамед ибн Абдалах.[3] Основоположник на исляма, той се почита и днес от неговите привърженици като божи пратеник и последен пророк.

Твърде оскъдните сведения за живота на Мохамед се преплитат със считаните от мюсюлманите за истина легенди. Вече над столетие ориенталистите се стремят да разграничат достоверното сред обилните агиографски сказания. Счита се, че Мохамед е роден към 570 г. (според традицията — на 20 април 571 г.) и произлиза от видния хашимитски род на господствуващото в Мека племе корейши. Останал рано сирак, той изкарва прехраната си като пастир и керванджия. Сватбата със заможната търговка Хатижа (ок. 595 г.) подобрява материалните му възможности. Мека е преуспяващ търговски център с голямо икономическо и политическо влияние сред околните племена и оазиси. В града е и крупното езическо светилище, наречено Кааба (куб — ар. ез.)*. В него са поставени идоли на почитаните от близките племена божества, сред които с особен престиж се ползува т. нар. „черен камък“, навярно с метеоритен произход. Израз на очерталото се надмощие на корейшите в Мека и областта е извоюваната привилегия да поддържат езическия пантеон. Ритуалите по поклонението му се уреждат от излъчен от корейшитската върхушка форум. На събиранията му се разискват и отношенията със съседните племена. Социалната диференциация е стигнала до равнище, което води неизбежно до възникването на класови по характер институции. И тук разпространението на стоково-паричните отношения действува подобно на киселина, като разяжда родовообщинния строй.[4]

Изживяването на старите порядки върви редом и се ускорява от засилващото се влияние на съседите. В близките до Византия и Етиопия области на Арабия се разпространява християнството, в съседните с Персия — зороастризмът. Наред с юдейството тези религии вече имат сред отделни арабски племена във вътрешността на полуострова своите привърженици и оказват все по-забележимо въздействие върху духовния живот. Появяват се и араби — монотеисти, т. нар. ханйфи. Те почитат един бог с все още твърде неопределена физиономия и се проявяват като аскети, създавайки свое примитивно вероучение.

---

* Използуваните по-нататък преводи на имена и термини са от арабски език. Ако имат друг произход (старогръцки, персийски, турски и т. н.), той ще бъде посочван.

В напрегнатото време на преход и кипеж живее Мохамед, който, както личи от преданията, се отличава с впечатлителност и предприемчивост още от детските си години. Дълбока следа в съзнанието му оставя виденото при посещенията в Сирия, която рязко се отличава по живот, култура и нрави от изостаналия Хиджаз. Заедно с всички той се покланя в Каабата, но и дълго беседва с юдеи, християни и ханифи. Библейските притчи за един всемогъщ и справедлив бог очароват младежа и дават подтик все по-ясно да кристализират монотеистични идеи. Под въздействието на юдаизма и християнството той свързва съществуващата несправедливост с пренебрегването от неговите съграждани на повелите на бога, за което те без съмнение трябва и ще бъдат сурово наказани.

Преломът в мислите и поведението на Мохамед настъпва, когато той наближава четиридесетте години. Според преданията замогналият се търговец става все по-замислен, често се отлъчва в пустинята и в пещерата Хира край града. Изпадайки в екстаз при молитвите си към свръхестественото същество, той получава халюцинации. Тайнствен глас му внушава: „Ти си пратеник на Аллаха“, а после го кара да „чете“ пред хората неговото „слово“ — думи, поставили по същество основите на новата религия.[5]

Мохамед започва да си въобразява, че върховно същество му поверява да прокламира небесната му воля да се възстанови единобожието, следвано от библейския праотец Авраам (Ибрахим), но впоследствие греховно изоставено. Свръхестественото божество носи името на почитаното от корейшите божество Лах или ал-Илах. В съзнанието на бившия керванджия то се представя и като Рахман (милостив), название, което арабите в Йемен използват, за да обозначат единствения бог на юдеи и християни. Лах или Рахман предава на Мохамед своето откровение посредством дух, който впоследствие ще се идентифицира с архангел Гавраил (Жибрил). Съществото не само превъзхожда останалите божества, но и въобще ги отрича. То характеризира себе си като творец и господар на видимия и отвъдния свят, като всесилен властелин, чийто гняв може да унищожи целия човешки род и Вселената.

Кристализиращият във въображението и съзнанието на начевация пророк образ на свръхестествения абсолют е твърде синкретичен. Негова основа е догмата за бога на юдейството и християнството, но се чувствува и влиянието както на арабските езически традиции, така и на обстановката в Мека. Синтезът, извършен от тези разнородни компоненти, представлява идеологически поврат. От надделяло над останалите върховно божество Лах се превръща в единствен бог, в ал-Лах, в Аллах — „богът" — име, което подобно на Иехова и Саваот става негово собствено. Призивът, който „чува" арабският му избраник, е категоричен: „Казвай, той — Аллах е един! Аллах е вечен, не ражда и не е роден, не му е равен нито един."[6]

През останалия житейски път Мохамед е убеден в мисията си на пратеник на Аллаха и пророк, като твърди, че чувствува неговото присъствие и „чува" слово като „глас на друг". Според преданията арабският проповедник ясно е разграничавал този „глас" от собствените си мисли, често „гласът" пряко се намесвал, одобрявайки или порицавайки различни негови решения или постъпки. „Приемането" на божието откровение е ставало най-вече при състояния на нервно напрежение или екстаз, но предположенията, че става дума за епилептични припадъци или истерия, противоречат на облика и поведението на пророка, така както проличават от сведенията. По-вероятна е тезата за бурна подсъзнателна дейност и емоционална възбуда, водещи до халюцинации, при които собствените мисли и преживявания се възприемат като идващи „отвън" свръхестествени внушения. Каквото и да е медицинското обяснение, вярата на Мохамед в собственото призвание и в божията подкрепа не се разколебава от оспорванията или насмешките. Многобройни предания сочат как пророкът признава своите грешки, заявявайки, че се дължат на собствени заблуждения или на внушения на Сатаната. За разлика от предшествениците си Мохамед не показа и голяма склонност да върши чудеса или ги направи твърде неумело. „Божият пратеник" остава докрай смъртен човек.[7]

Първият, на когото начинаещият пророк с вълнение и страх разказва за поверената мисия, е Хатижа. Според преданието тя веднага му е „повярвала" — един значителен за всеки съпруг успех, довел до благоприятни последици. Скоро се приобщават дъщерите, братовчедът Али Абу Талиб и други роднини и приятели.

Отначало меканският търговец прокламира всемогъществото на Аллаха и своята мисия на „предупреждаващ" и „увещаващ" негов пратеник. Скоро обсегът на проповедите се разширява.

Мохамед предрича близък страшен катаклизъм, който ще доведе до края на света. Всички, които се обогатяват, вършат несправедливости и пренебрегват волята на Аллаха, ще бъдат осъдени от него на вечни мъки в ада. Праведните, тези, които го почитат и следват неговата воля, като подкрепят посланика му, ще бъдат настанени за вечно блаженство в рая. Предсказанията, идващи от небесата, са сходни по съдържание със Стария и с Новия Завет и се отличават с голяма поетична сила. Тези проповеди фактически поставят началото на приобщаване на арабското общество към библейската традиция и нейния нравствен патос.

Около Мохамед се събират привърженици с различно социално положение. Най-близки сподвижници стават млади хора от видни родове като Абу Бакр и Осман ибн Афан, по-късно Омар ибн Хатаб,които след смъртта му ще поемат ръководството на правоверните. Мнозинството, последвали го, са хора от низините, които съзират в пророкуваните адски мъки възмездие за подтискащите ги представители от върхушката. Много са и бившите роби, чиито господари, присъединявайки се към пророка, освобождават или откупуват. Редица от тях като арабина Заид, абисинеца Билял и други стават близки съратници на божия пратеник. Той проповядва, обръщайки се към всички, и този „демократизъм" естествено привлича онеправданите и масите.

Повечето видни корейши посрещат Мохамедовата проповед с недоверие и насмешки, които бързо прерастват във враждебност. Техният доскоро уважаван съгражданин заявява, че богатството „не ще съхрани" тези, които го трупат от адските мъки. Така той по същество оспорва привилегиите на върхушката, обединявайки подтиснатите и недоволните в своеобразна опозиция. Мохамед и привържениците му са подложени на изолация като отстъпници от вярата на прадедите. Той е обвинен, че не е прорицател, нито надарен с милостта на свръхестествено същество пратеник, след като подобно на всички тях обикаля пазарищата. По-скоро той е обладан от злите духове поет или измамник, който разказва притчи, чути от друговерци и чужденци. Все още враговете не се осмеляват да го убият. Мохамед е от виден род, който ще отмъсти за всякакво посегателство срещу неговите членове, основавайки се на традиционната кръвна солидарност.

Мохамед е временно защитен, но повечето от неговите последователи от низините са подложени на жестока разправа. Зараждащата се религия дава първите си мъченици. Част от привържениците ѝ към 615 г. са принудени да се изселят в християнска Абисиния, където са посрещнати добре. По това време Мохамед не разграничава своята проповед от съдържанието на юдейската и християнската религия. В Мека обаче преследванията не стихват. Умират Хатижа и неговият чичо и виден покровител Абу Талиб (ок. 620 г.). Положението на проповедника и на неговите последователи става непоносимо. Подготвя се крайната разправа с изоставения от рода и презрян от върхушката Мохамед.

Според преданието на 26 юли 622 г. тайно напусналият родния град Мохамед, съпроводен от верния Абу Бакр, пристига в Ятриб. Градът се намира на около 450 км северно от Мека, на която съперничи в керванната търговия. Годината на преселването, на „отделянето" (хижра) на меканския търговец от неговото племе поставя началото на мюсюлманското летоброене*. Приелият беглеца град Ятриб става известен като „град на пророка" (мадина ан-наби) — Медина.

Преселването е поврат в развитието и утвърждаването на проповядваната от Мохамед вяра. Град Медина е разположен в обширен оазис и населението му представлява конгломерат от религии и вярвания. Меканският търговец е поканен от най-крупните арабски племена Аус и Хазраж за „съдник" при възникващите помежду им спорове и конфликти. Тази роля проличава от „договора", сключен между тях и Мохамед. Документът, чиято автентичност е повече от спорна, вероятно отразява с по-късна дата постигнато устно съглашение, но днес се счита от апологетите за първа „конституция" в исляма.[9] Според споразумението пришълецът от Мека, освен че се признава за вожд на дошлите с него, също е обявен за ръководител на населението в целия мединскн оазис. Оспорваният, „увещаващ" проповедник се превръща в уважаван „божи пратеник", който предава на хората словото на Аллаха като закон в техния земен път и дела.

По същото време в Медина се настаняват и около 200 Мохамедови последователи, влезли в историята с почетното име „преселници" — мухаджири. Приелите ги мединци биват наречени „поборници" — ансари. Постепенно мухаджири и ансари образуват групировка, принадлежността към която се определя от почитането на Аллаха и от следването на Мохамед като негов пратеник. Сектата от Мека започва да прераства в общност от хора, които са обединени не от доскорошната родова, а от нова религиозна връзка. Тази общност, наречена „умма" (букв. майка), нараства чрез присъединяването на нови привърженици, до неотдавна следвали други вярвания и религии. Така възниква основата на общество, но-политическата организираност, осветена и направлявана от исляма.

---

* Мюсюлманското летоброене по хиджра е установено от халифа Омар около 637—639 г. — съответно 16—18 г. от преселването на пророка.

Най-съществената черта на уммата — обединяването посредством религиозната връзка, води до сливането на духовния авторитет с политическото върховенство, като има фундаментално значение за нейното развитие. Уммата приема всеки признаващ учението на Мохамед. Приобщеният към нея се нарича „вярващ" (мумин), откъдето идва и българското название правоверен. Найнапред то се дава на безпрекословно тръгналите след меканския проповедник, защото — „повярвали с душа и сърце" в неговата мисия. Редом с названието „вярващ" е и терминът „мюсюлманин" (муслим — букв. „отдал се"), произлизащ от „отдаването", „подчинението" (ислам) на волята на Аллаха. Отначало между двете наименования има разлика. Мюсюлмани се наричат тези, които са приели ръководството на Мохамед по-скоро по прагматични съображения или под натиска на неоспоримия довод на силата. По-късно нюансът изчезва, но названието мюсюлманин се оказва по-точно. То отразява същността на исляма като монотеистична религия, която провъзгласява пълното подчинение и самоотчуждение спрямо бога в диалектическо противоречие с прометеевското начало у човека.

Скоро уммата в Медина приема организирана форма. Установяват се религиозни обреди, които стават все по-усложнени. Построена е и първата джамия — отначало обикновен навес. Тя служи за молитва и място, където се събират правоверните, за да обсъждат стоящите пред тях проблеми. Поставя се и началото на „поста", заимствуван най-вече от юдейството. Мохамед съобщава предписанията като дошли „свише", като низпослано божествено слово, което след смъртта му е изложено в Корана (букв. „четиво") — свещената книга на мюсюлманите.

Съчетанието между призванието на божи пратеник и ролята на лидер оказва влияние върху проповедите в Медина. Докато в т. нар. „мекански глави" от Корана преобладава есхатологичното напрежение, в „мединските глави" божието „слово" е по-спокойно и патетичната реторика отстъпва пред прозата на всекидневния живот. Около двеста коранични стиха съдържат предписания с правен характер. В тях се утвърждава превесът на мъжа в семейството и полигамията.[10] Сам пророкът след смъртта на Хатижа сключва многобройни бракове. Късно пробудилата се у него силна чувственост става предпочитан обект на морализаторската критика до наши дни. Не трябва да се забравя обаче и стремежът на Мохамед посредством брачните връзки с жени от видни родове да улесни приобщаването към уммата на следващите тези родове племена. Коранът освещава частната собственост, като дава и насоките за нейното съхраняване и наследяване, размяна и преотстъпване. Имущественото неравенство се признава за естествено, но и се прави опит да бъде смекчено. На общността на правоверните — уммата, се възлага да подпомага бедните и да се грижи за нуждаещите се — задължение, което дотогава се поема от рода и племето по силата на вътрешната традиционно-патриархална солидарност.

Дейността на пророка в Медина показва, че още с възникването в исляма проличава двойственост на социалните постановки. Те отразяват и утвърждават обективно протичащия преход към класовото общество, носейки и отпечатъка на все още устойчивото родово-племенно сцепление. Частната собственост се определя като белег, който не пречи да има равенство между правоверните — постановка, която фактически подкопава материалните основи на провъзгласения егалитаризъм. Настойчивите призиви за братство и справедливост се превръщат в благочестиви пожелания. Islямът придобива характера на създадена на границата между два обществено-икономически строя религиозно-социална доктрина. Противоречивите постановки за собствеността на индивида и на общността обуславят бъдещите спорове и конфликти при тълкуването през призмата на вярата в Аллаха на основните проблеми на социално-политическата действителност.

Оформянето на уммата върви успоредно с разграничаването на зараждащия се ислям от юдейството и християнството. Мединските племена, изповядващи двете религии, отхвърлят претенциите на Мохамед, че е техен пророк, надсмиват се над неточната му рецитация на божественото откровение, което почитат в свещените си книги.[11] Дошлият от Мека проповедник е принуден да се насочи към пропаганда, която да усили единението сред неговите привърженици, като едновременно привлече и езическите арабски племена. Пред последователите на вярата в Аллаха застава алтернативата или да се превърнат в секта на една от двете световни религии, или да поемат собствен път. Изборът на техния лидер е категоричен.

В началото на 624 г. пророкът изменя посоката, в която се изпълнява молитвата. Дотогава, подобно на юдеи и християни, той и привържениците му се молят с лице към свещения Ерусалим. Мохамед заявява, че истинската посока е към Каабата в Мека. Той обявява езическия пантеон за „дом на бога“, който е бил построен от Адам, разрушен от потопа и възстановен от Авраам и сина му Самуел (Исмаил). Те са почитали единствено Аллаха и са били, както се твърди в Корана, „истински ханифи“.[12] Впоследствие обаче техните потомци са се отклонили от волята божия и този „дом“ е бил превърнат в храм на лъжливи божества. Свързването на Каабата с проповядваното единобожие показва не толкова носталгия, колкото прагматизъм, Мохамед използува в изгражданата от него религия и политеистичен материал, стига той да не му пречи да осъществи поставените крайни цели.

Аллах също се заема да порицае юдеите и християните. Те се обвиняват, че тълкуват невярно и са извратили низпосланото на Мойсей (Муса) и на Исус (Иса) негово слово, същото, което в момента „чува“ и предава на околните Мохамед. Islямът започва да оспорва редица постановки на послужилите му за догматична основа две религии, като дори използува за доводи взаимните им нападки в тяхното вековно съперничество. С привържениците на юдейството и християнството мединският лидер и уммата встъпват във все по-напрегнати отношения на взаимно недоверие, прерастващо във враждебност.

Разграничаването от двете предшествуващи монотеистични религии върви редом с приспособяването към арабското обкръжение. Оказалите съществено влияние върху бившия керванджия ханифи също са приобщени към уммата. Изключение правят отделни техни проповедници, възмутени от претенциите на доскорошния им слушател и събеседник. Обстановката и събитията в Медина се оказват фактори с решаващо значение за доктриналната и политическата съдба на вярата в Аллаха, поела път към превръщане в самостоятелна религия.

Мохамед поставя като главна външнополитическа цел пред уммата да се постигне превес над Мека. Надмощието трябва да доведе до овладяването на престижната Кааба, вече обявена от пророка и за главно светилище на правоверните. Контролът над Каабата от Мохамед и неговите привърженици ще лиши корейшитската върхушка от решително идеологическо оръжие и ще укрепи позициите на мединската умма в цяла Западна Арабия.

В конфликта с Мека мухаджири и ансари се стремят най-напред да я парализират стопански, като прекъснат минаващия край Медина керванен път, свързващ Хиджаз със Сирия. Типичните бедуински връхлитания за плячка над меканските кервани пророкът обявява за възмездие срещу нанесените от езичниците обиди и притеснения спрямо него самия и последвалите го правоверни. Нападенията приемат облика на религиозно задължение за всеки мюсюлманин и за уммата като цяло. Като изпълнение на волята на Аллаха те се превръщат в „свещена война“ — жихад. Въоръжените действия и войните, целещи защитата и най-вече разширението на уммата, се сакрализират и участието в тях се окуражава. Победителите получават повечето от все още разделяната поравно плячка, задължавайки се и да предоставят една пета на разположение на пророка-вожд. Аллах убеждава чрез устата на Мохамед, че падналите в сраженията не загиват, а веднага се възнаграждават от небесната му милост с райско блаженство в отвъдния свят. На земята неговият пратеник и уммата поемат грижата за издръжката на осиротялите, а позволената полигамия разрешава в значителна степен проблема с многобройните вдовици. Още с първите стъпки общността на правоверните показва експанзионистичните си спрямо друговерците намерения—черта, изявявана през цялата история на исляма.

Нападенията над керваните правят сблъсъка с корейшите неизбежен. В сражението при кладенците Бадр през 624 г. около триста правоверни под ръководството на божия посланик и според неговите уверения — със съдействието на цяло ято ангели — разпръскват значително по-многоброен мекански отряд, заграбвайки богата плячка. Уязвената при Бадр корейшитска върхушка взема реванш на следващата година в битката при Ухуд. Мухаджири и ансари претърпяват поражение, пророкът е ранен. Въпреки победата корейшите постепенно губят стратегическата инициатива. Опитът им през 627 г. да завладеят Медина и да се разправят с опълчилия се съплеменник и привържениците му пропада.

В хода на конфликта с Мека уммата разгромява населяващите мединския и съседните оазиси семитски племена, изповядващи юдейството. Те пренебрегват Мохамедовата проповед, отказват да се включат в нападенията срещу корейшите, а някои дори подкрепят враговете на пророка. Прозвището „неверник" (кафир, турски — „гяур"), предназначено за езичниците, започва да засяга юдеи, а малко по-късно и християни, всички те доскоро благосклонно наричани „хора на писанието" (ахл китаб), т. е. вярващи в бога и получили чрез пратеници в „писмена форма" неговото откровение. Пророкът заявява, че отцепилите се от уммата „отиват в ада" и земната прелюдия от предсказанието не закъснява. Юдейски племена като Бану Кайнука са принудени да се изселят, а имуществото им е разпределено между правоверните. Други — като Бану Хайбар, са оставени да изповядват вярата си, но се задължават да плащат данък на уммата. Пред Бану Корейза е поставен изборът или да приемат исляма, или да бъдат унищожени. Отказът довежда до поголовно избиване на мъжете, а жените и децата са продадени на бедуините срещу камили и оръжие. Очертават се и се канонизират основните варианти за третиране на победените или подчинените немюсюлмани.

Освен юдеи и християни известна група мединци също проявяват сдържаност към призивите на пришълеца от Мека, отказват да участвуват във въоръжените походи въпреки обещанията за пряка земна и бъдеща небесна награда. Тези хора, за които се счита, че са приели исляма „на думи", влизат в историята като лицемери. В повечето случаи „лицемерите" не се противопоставят открито на пророка-съдник, но уговорките им относно започналото приложение на прокламирания „небесен" идеал той счита за крайно опасни. Ръководителите на тази мединска групировка са заставени да замълчат и тя постепенно е неутрализирана.

Разправата с „местната" опозиция укрепва уммата. Към нея се присъединяват и следващите по традиция по-силната страна бедуински племена. Изборът им се оказва сполучлив. През 628 г. по време на езическия месец, предназначен за поклонение на Каабата, Мохамед заедно с 1500 последователи се отправя към Мека. Целта е да се покаже обособената самоличност на уммата, подчертавайки, че прокламираната от него вяра не накърнява, а е в унисон с арабските традиции. Отправилите се на хаджилък към езическото светилище правоверни са посрещнати от меканците с оръжие. След напрегнати преговори в долината Худайбия е постигнато съглашение, установяващо десетгодишно примирие. На мюсюлманите се разрешава да се покланят в Каабата, техният пророк обещава безопасност за меканските кервани и дори прави „идеологическа" отстъпка. В съглашението той не се посочва като посланик на Аллаха, а само с името си Мохамед ибн Абдалах. Но отстъпката е само временна.

Случилото се при Худайбия показва както нарасналата мощ на уммата, така и дипломатическото умение на нейния ръководител. Корейшите са принудени да преговарят с него, а скоро след съглашението много техни видни представители, дори доскорошни врагове, явно или дискретно приемат вярата в Аллаха. Превесът на ислямската община от Медина става все по-категоричен. Предстои заключителното действие от драмата, противопоставила един амбициозен проповедник срещу върхушката на неговото племе.

През януари 630 г. начело на близо десетхиляден отряд Мохамед навлиза безпрепятствено в Мека и се отправя към Каабата. Възкликвайки според преданието „Аллах е най-велик!" (Аллаху акбар), пророкът събаря намиращите се в храма идоли, но се покланя и целува черния камък, който се превръща в главен фетиш на исляма. Разправата с противниците е умерена. Умъртвени са няколко лични, малтретирали и семейството на пророка врагове наред с двама-трима поети, позволили си да го подиграват. Меканците са респектирани от силата и смутени от непривичната за случая милост при нейното прилагане. Събрани около Каабата, те признават победилия бивш съгражданин за пратеник на почитания от тях, но обявен вече за единствен бог — Аллах. Така те приемат исляма.

Овладяването на Мека е решителен успех за утвърждаването на исляма. Компромисът при Худайбия между мединската умма и Мека прераства в съюз под ръководството на Мохамед. Корейшитската върхушка съхранява повечето от своите привилегии и материална мощ. Политическият ѝ ход не само да се примири с надделелия съгражданин, но и да го подкрепи изцяло се оправдава. Ръководителят на антимохамедовата корейшитска групировка Абу Суфян става тъст на пророка. Мохамед като че ли забравя миналото и фаворизира знатните си роднини. Доскорошните противници биват причислени към уммата като „правоверни“ — привилегия, с която се ползуват дотогава само мухаджири и ансари. Поставено е началото на остри конфликти между очертаващата се мюсюлманска върхушка и следвалите през изпитанията пророка негови привърженици от низините.

Година девета по мюсюлманския календар (630—631 г.) влиза в историята като „година на пратеничествата“. Посланици на многобройни племена от Хиджаз и Оман, Хадрамут и Йемен изразяват пред Мохамед приобщаването си към прокламираната от него вяра в Аллаха — акт, с който приемат надмощието на създалата се ос Медина — Мека. Новите мюсюлмани трябва да признаят религиозния авторитет и политическото върховенство на Мохамед, да отделят част от доходите си и плячката за него, като изпълняват и установяващите се обреди и предписания. Уммата придобива измеренията на установен териториално „дом на исляма“ (дар ал-ислам), означаващ също област на мира и спокойствието. Нейните универсалистки претенции започват бързо да се изявяват. Съседните на „дома на исляма“ племена и народи и обитаваните от тях земи се определят като „дом на войната“ (дар ал-харб), който трябва да бъде приобщен към „дома на мира“ посредством жихада за „истинската вяра“. Неизбежно се очертава и твърде опростеното виждане за друговерците-чужденци найвече като врагове, отбелязано от К. Маркс за османлиите по повод Руско-турската освободителна война.[13] Виждането, обосновано като част от доктрината, служи векове наред като мобилизиращ лозунг и идеологическо прикритие на ислямския експанзионизъм. Не случайно правоверната богословска традиция твърди, че още в юдейската Тора се предрича появата на Мохамед като пришествие на „пророк на борбата и войната“.

Движението за присъединяване на съседните арабски племена към мединския лидер и признаването на неговата мисия често се посочва от изследователите като формално следване и нагаждане към по-силния. Пророкът не си прави илюзии, а и сам Аллах му разкрива, че става дума за „отдаване", а „истинската вяра" ще „овладее сърцата" след няколко поколения. Така и става. Политическо по същност и религиозно по форма, присъединяването към вярата в Аллаха подхожда на обективните нужди и на интересите на арабското общество. Islamът съответствува на неговото икономическо и политическо равнище, като дава и позитивен за времето отговор на стоящите пред арабския етнос проблеми и задачи.

С приемането на исляма племената и родовете не се откъсват от съществуващите връзки на взаимопомощ и солидарност. Тези традиционни връзки се насочват в руслото на нови, осветени по религиозен път принципи, отчитащи настъпилия преход към класови отношения. Затова на низините е обещано равенство във вярата, което външно отговаря на егалитарните им въжделения. Едновременно става ясно, че очерталата се върхушка не само ще съхрани придобитото влияние, власт и имущества, но и ще ги разшири. Погледът на мюсюлманите се насочва към „неверниците" — били те езичници или друговерци. Те или трябва да се приобщят към исляма и да участвуват в поведената „свещена война" с всички предимства от завоеванията, или да останат извън уммата, очаквайки рисковете на неминуемото сблъскване с нарастващата ѝ мощ. Един от знаменитите арабски герои — военачалникът Халид ибн Уалид (поч. 648 г.) изразява стоящата пред колебливите алтернатива с две думи: „Приемете исляма и ще се спасите!" (асламу уатасламу). Нейната категоричност ограничава полето за избор. Арабските племена от все по-отдалечени краища „приемат", „отдават" се на исляма, което има решаващо значение както за тяхната, така и за неговата бъдеща съдба.

В началото на 632 г. Мохамед извършва т. нар. „велико" или „прощално поклонение" в Мека. Целта е да съчетае традиционните обреди на почитание на Каабата и другите езически светилища с прокламирания строг монотеизъм. Бившето средище на идолопоклонците окончателно се утвърждава като религиозен център на вярата в Аллаха и неговия пратеник. Мека е обявен за свещен град на исляма, поклонението за езичниците се забранява, запрет, който скоро обхваща посещението на града от немюсюлмани. В няколко речи пророкът потвърждава равенството между всички правоверни по пътя към благоденствието и вечното спасение. Той подчертава, че за Аллаха най-достоен е най-благочестивият сред тях. Накрая Мохамед се обръща към съпровождащите го с въпроса: „Изпълних ли мисията си?“. „В името на Аллаха — да!“ гласи единодушният отговор на заобиколилите го с почит поклонници.[14]

Според легендата сред общата радост и въодушевление Абу Бакр заплаква, защото според него всяко нещо, щом възтържествува, започва да се разваля. Преданието е свързано с неизбежното по-късно разочарование при приложението на ислямския идеал, но то отразява и важна черта на Мохамедовата проповед. Меканският пророк много често подчертава, че хората са склонни да забравят божествената истина и да се отклоняват от спасителните ѝ предписания поради своето несъвършенство и козните на дявола. Затова Аллах възлага на своите пратеници периодично да предават неговата воля, за да се възвръщат заблудените към праведния път. Появата на посланиците е неизбежна, тя е израз на божествената грижа за съдбините на човечеството, но едновременно Мохамед заявява, че е последен сред тях и окончателен „печат на пророците.“[15]

Наред с тази категоричност според преданията арабският проповедник е заявявал, че в съдния ден ще се появи негов приемник, който ще възвести края на света. Той ще поведе душите през изпитанията към вечното блаженство за праведните и огненото наказание за грешниците. Двойствената трактовка за окончателен завършек на пророческите цикли и за поява на краен изпълнител на божествената воля за победа над злото има значителни последствия в последвалата история на исляма. За ролята на спасители, особено в периоди на криза, се появяват многобройни претенденти, включително до наши дни. Наречени „водени“ (от Аллаха по праведния път) — Махди, те ще заявяват, че им е възложено от бога да осъществят ръководството на хората в навечерието и по време на настъпващия есхатологичен завършек на света.

Завърнал се от „прощалното поклонение“ Мохамед сериозно заболява и както гласи мюсюлманската традиция умира на 8 юни 632 г. Погребан е в Медина, близо до дома му, където впоследствие е изградена джамия, носеща неговото име.

Изложените събития от живота на арабския проповедник очертават посланика на Аллаха като противоречива личност. Пред непредубедения читател изпъква най-напред политик, надарен с изключителна воля и чувство за реалност, успял да съсредоточи функциите на племенен вожд и военачалник, на съдник, оратор и поет, изпълнявани дотогава от различни хора. Тези функции Мохамед съчетава с обусловената от претенцията му на пророк роля на духовен предводител и държавен глава. Ролята бе възприета от съвременниците му, привикнали към племенните традиции. И този трезв политик едновременно се изявява като мистично настроен проповедник, у когото прагматизмът и идеализмът се допълват от поетичен дар и посредствени ораторски способности, благочестивият аскетизъм — от неприкривана чувственост. Често внезапната жестокост отстъпва пред неочаквано милосърдие, скромността в личния живот върви редом с властолюбието, доверчивостта с болезнената мнителност, всичко това подчинено на категоричното самочувствие за поверена като на божи посланик мисия.

Мохамед удиви хората и ги привлече около себе си, внуши им нови начини на мислене и поведение, които се предават на поколенията и разпространяват по света. Големият унгарски ориенталист И. Голдциер (поч. 1921 г.) го нарича „първи исторически реален реформатор на арабския народ“[16]. Фр. Енгелс характеризира дейността му като „религиозна революция“[17]. Идеите на почитания като пророк политик отбелязва съветският учен М. Пиотровски, се зараждат „под влиянието на големия свят, преминал на нова степен на развитие“, те са и отговор на реалните изисквания на новото положение в Арабия — „Мохамед помагаше на историята да се осъществява“[18]. Но тя също го подпомогна, както сполучливо допълва нашата изследователка Б. Бозова, защото, както никой сред съвременниците му, меканският проповедник бе дълбоко и точно́ схванал нейните императиви.

Преданието съобщава, че присъствувалите на погребението на пророка са чували тайнствен глас, който ги насочвал какво да правят и замлъкнал завинаги с отдаването на тялото на земята. Пряката връзка с Аллаха се прекратява, пред правоверните и уммата остава мисията да осъществяват неговата воля,

Възможно е в скръбта по кончината на божия пратеник съратниците му да са „чували“, идващи от небесата гласове, но историческите сведения са единодушни най-вече по това, което става на земята. Още при агонията на пророка сред мухаджири и ансари вече кристализират разногласия. Срещу очерталата се медино-меканска политическа ос възниква опозиция, в която се обединяват редица племена. Тя приема формата на религиозно „отстъпничество“ и се изразява във връщането към доскорошните езически култове, съчетано с отказ от изплащане на полагащия се данък. Други племена признават конкуриращи мохамедовата проповед претенденти, за чиято поява кризисната обстановка е изключително подходяща. В Йемама проповядва Мусайлима, в Йемен — Айхала, в Месопотамия — пророчицата Сажа. В избухналия открит конфликт надделяват привържениците на Мохамед, организирал посредством уммата най-подходяща за времето гъвкава и стабилна обществено-политическа структура. Размирните племена са усмирени, а претендентите споделят съдбата на всички победени, оставайки в историята на исляма като „лъжепророци".

Разправата с „отстъпничеството" ускорява утвърждаването на новото религиозно съзнание. Islямът — своеобразна „надплеменна идеология", дава тласък за интеграция между племената, при която се утвърждава етническата самоличност на арабското общество. Сериозно накърнените, свързани с отживяващите родовообщинни порядки вярвания се заменят от монотеистична религия — идеологическа обвивка на класовото общество. Нейните догми регламентират политическите и икономическите, духовните и културните, нравствените и семейните отношения в насока, която представлява поврат и гигантска крачка напред за значителна част от тогавашното човечество.

За да съкруши грохналите божества на Римската империя на Христовия господ бяха необходими близо три века, Мохамедовият Аллах се разправи със съперниците си много по-бързо. За три десетилетия управление на т. нар. „праведни халифи" — Абу Бакр, Омар, Осман и Али (632—661 г.) ислямът се налага като държавна религия на огромна империя в пълна експанзия. Неин фермент и спойка са бедуините от Арабия. Тяхната опитност на родени войни, закалени от несгодите на пустинята, както и рефлекса им към грабеж на уседналото население, ислямът насочва към завоевания и разпространение на волята на Аллаха.[19] В стремителното си настъпление арабите срещат зле организираното противопоставяне на отслабилите се взаимно след продължителен конфликт Византийска и Персийска империя. Съпротивата на отделните феодални владетели е разпокъсана, а населението не проявява особена охота за тяхната защита. След неизбежния първоначален грабеж пришълците от пустинята облагат подчиненото население с незначителни в сравнение с предишните данъци и тегоби. Те все още толкова са бедни, че едва различават златото от среброто. Във верско отношение налагат да се следват по-опростени ритуали, да се признае единобожието и Мохамедовата мисия.

Под натиск или доброволно, много жители от завладяните земи се подчиняват на исканията на завоевателите, с което всъщност приемат исляма. Те живеят в сходни климатични условия при приблизително еднакво равнище на обществените порядки, или в криза на робовладелския строй, когато политическите институции са сериозно разклатени. Признаването на Мохамед за божи посланик и „отдаването“ на Аллаха победените по-скоро схващат като персонифициране на подчинението им спрямо новоустановената власт. Разорението от нашествията бързо се заменя с относителна стабилност, която благоприятствува напредъка в оформящата се огромна империя.

Завоеванията под Мохамедовия призив обаче не водят до всеобща ислямизация. Редица общини и групи са оставени да изповядват предишните си вярвания срещу заплащането на данък — добре познатото и на българите „джизие“. Положено е началото на продължилия няколко века процес на приобщаване към ислямската религия. Затова представата за арабите като за войни — проповедници на „истинната вяра“, е плод на по-късно благочестиво въображение. Така след победно сражение с неверниците се оказва, че дори най-отличилите се войни на халифа Омар не знаят и ред от Корана. Само един успява да произнесе ритуалното начало: „В името на милостивия и милосърден Аллах.“[20]

Изреклият молитвеното заклинание храбър бедуин е бил достойно възнаграден. Но той не е и подозирал, че тази фраза-призив е чертата, която определя облика на идейната обвивка, характеризираща последното голямо преселение на семитските народи. Номадите от Арабската пустиня и полустепта се отправят към съседните по-плодородни области на т. нар. „благодатен полумесец“, обхващащ Месопотамия, Сирия и Палестина. Набрало мощ и нарастващ експанзивен заряд, движението на бедуините увлича живеещите тук сродни т. нар. сиро-арабски племена. Посоката на разширението е към все по-далечни, но сходни в географско-климатично отношение ареали от тогавашния свят.

Импулсите на настъпилото гигантско раздвижване скоро разтърсват три континента. За няколко века изля̀мът се превръща в световна религия, разпространила се от Пиринеите до Хималаите и от степите на Централна Азия до тропическите лесове на Африка. Арабският елемент, който е своеобразно ядро на тези импулси, постепенно се разредява, привеждайки в движение по своята периферия многобройни народи. Перси и кюрди, тюрки и бербери, подтикнати от арабската миграция на свой ред се включват в нея и участвуват в завоеванията под зеленото знаме на проповедника от Мека.

Интегриращата роля на исляма като обвивка на започналото преселение обхваща все по-широки етнически граници. Новата религия се налага и доброволно, но най-често насила над племена и народи със сходен начин на живот, сливайки се с тяхната психика. Завоевателите заемат мястото на отстранената върхушка, като частично присвояват нейните земи. Обработването им се предоставя и на роби, чиито брой с успешните походи рязко нараства. Използуването на техния труд цели векове играе важна роля в стопанството. Занаятите и търговията първоначално остават предимно в ръцете на местното население. То осигурява също и воденето на регистрите, чиновническите служби и най-вече поддържането на напоителните системи. Изграждащата се върху древни цивилизации и империи от източен тип мюсюлманска държавност, неизбежно наследява повечето черти на тяхната административна йерархия, социални порядки и идеологическа надстройка.[21]

Разпространяваната в хода на завоеванията вяра в Аллаха неизбежно придобива местна окраска, предписанията на пророка се нагаждат към заварените привички, вярвания и традиции. Islямът като стихийно наводнение, поваляйки преградите на политеизма и на другите религии, залива всичко, но водите му приемат релефа на дъното, което прикриват. Очертават се и границите на разпространението, като последвалите приливи и отливи са незначителни. Наложил се, ислямът остава в рамките на своята „източна“ обредност, която здраво го вкоренява и превръща в господствуваща религия.[22] Тя осъществява и определена „цивилизаторска мисия“, тъй като въвлича в своята култура население от съседни и периферни на тогавашните големи цивилизации райони. Отстраняването на дихотомията „цивилизация — варвари“ става с цената на установяването на нови експлоататорски и йерархични отношения и принципи.

Наложила се върху огромен ареал от Северна Африка до Западна и Централна Азия, „правата вяра“ има нееднаква съдба. Оказва се, че тя в Европа не е в състояние да се наложи, дори след като първоначално е постигнала известни успехи. Примерите с държания седем века и накрая изцяло отстъпен Пиренейски полуостров, с господството и изтласкването на исляма от Балканите са показателни. В по-различните условия на Азия, където не среща християнското съперничество, например в Индия и Индонезия вярата в Аллаха постепенно успява да се разпространи — експанзия, която продължава и в наши дни.

Последната монотеистична религия включва индивида в уммата — широката общност на правоверните, и постига значителни успехи в поставените си универсалистки задачи. Обхванал многобройни племена, народи и раси, ислямът възприема, доразвива и обогатява повечето техни традиции и постижения, налагайки им своя характерен отпечатък. Заложените в неговата доктрина синкретизъм и разнопосочност се доразвиват, придавайки му наред с присъщото единство и изключителна разноликост. Тази двойственост и пъстрота, съсредоточени и пречупени през главната идеологическа ос на стриктно единобожие стават присъщ белег на оформилата се арабо-мюсюлманска цивилизация.

Създадената от Мохамед религия възприема основните черти на юдейството и християнството, които съчетава с арабските езически традиции. При нейното разпространение религиозната доктрина интегрира разнообразни култове и вярвания, обогатява се с наследството на класическата гръко-римска философия, зороастризма и будизма. Подобно на предшествувалите го религии и ислямът, обединявайки битието и съзнанието на своето „трансцендентално“ равнище, успя да се нанесе върху отразената в съзнанието на хората, станали негови привърженици, природна и обществена реалност. Проповядваната от арабския проповедник вяра одухотворява мистично човешкото битие, дава илюзорно обяснение за неговата същност и посочва в духа на идеалистическия си императив път към неговото усъвършенствуване.

2. Коран и суна, шариат и фикх

На пророка се приписва многозначителното изказване, че „различията в уммата са нейно благоденствие“. Кратката фраза е обект на дълги коментарии. Според едни богослови Мохамед е оставил въпроса за различията открит, тъй като е бил убеден, че неминуемо ще се появят. Според други апологети меканският проповедник е препоръчал възникващите спорове да се разрешават с търпимост в името на общото благо. Трети обаче твърдят, че не е търпял различията и особено вредните и греховни „въведения“ (бид'а), подчертавайки, че предишните народи са загинали само поради „изобилието на въпроси и различията им с техните пророци“[23].

Каквито и да са обясненията, те отразяват съществен факт. От зараждането на исляма до днес неговата доктрина и практика са арена на идейни разногласия и конфликти. Те са обусловени от характера му на култова система, често съдържаща взаимно изключващи се постановки. В социално нееднакви контексти тези постановки, мотивирани като принципи се използуват и като инструменти в съответни насоки за обществено развитие, още повече, че възникват в епохата на преход между две качествено различни исторически формации. Пред съвременния читател и изследовател ислямската религия, включваща религиозни идеи, религиозни чувства и поведение изпъква като разнолико и противоречиво явление.

Думата ислям се среща в Корана осем пъти. Най-напред се схваща като възприемане на божествения призив-воля, или, както се посочва благосклонно, че „когото Аллах пожелае да води право, разтваря гръдта му за исляма“[24]. Сходно е и значението на задължение, поето пред свръхестествения абсолют. Употребено в смисъла на „религия“ (дин), то ще включи и изпълнението на съвкупността от религиозни задължения, най-вече полагащата се обредност — „религията пред Аллаха е islямът“[25]. Думата се схваща и като „вяра“ (иман) в Аллаха. Видният богослов и учен Абу Фатх Шахрастани (поч. 1153 г.) разширява това понятие и смята, че вярата предполага „вътрешната“ религиозна убеденост (натикад), нейното изповядване чрез слово (икрар) и добрите дела (амал). По-нататък той обобщава, че наред със следването на петте „стълба“, характеризирано като „отдаване“ (ислям) и нравствена добродетел (ихсан), вярата е компонент от това, което пророкът е определил като „религия“, в значение на ислямската религия.[26] Видно е, че средновековните богослови изграждат добре обоснована схема на исляма като религия — органично единство на религиозно съзнание и поведение. Те изказват и догадката за религиозното съзнание като съставено от идеологически и психически компоненти и за неговата изява като „теоретично“ и „всекидневно“. Всичко това е пречупено през аксиомата за свръхестествения характер на исляма, защото тези богослови — сами в плен на религиозността си, не са в състояние да я осъзнаят като „действителност“ на пропагандираната от тях религия.

Основните религиозни принципи и догми са изложени в Корана — свещената книга на мюсюлманите. Неговото съдържание и свързаната с произхода му митология разкриват най-пълно исляма като монотеистична религия. Тя възприема юдейско-християнското схващане за отношението между свръхестествения абсолют и човечеството, че бог „говори“ на хората и неговото „слово“ се предава посредством негови избранници. Схемата е позната: „слово божие“ — „избранници божи“ — „божие свещено писание“. Обаче в съдържанието на тази схема има и различия между трите „небесни религии“.

Библейските сказания излагат спомена за съдбата на израилския народ, сключил посредством Мойсей съюз на почитание с Иехова. Старият завет разкрива как бог се намесва, за да накаже отстъпниците и враговете на избрания от него народ, как го насочва да следва неговата воля като събитията, за които се разказва, надхвърлят хилядолетен исторически период. При предаването им преобладава устната традиция. Най-старата част от Библията датира от IX в. пр. н. е., а окончателната ѝ редакция в познатата ни версия е извършена от еврейските свещенослужители през VI—IV в. пр. н. е.

За разлика от Мойсей, който е водач и пророк, предаващ божията воля, за християните Исус е богочовек, личност, в която е въплътено „словото божие“. Това се подчертава в Евангелието от Йоан: „В началото бе Слово, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. . . , и Словото стана плът и живя между нас.“ Сам Исус заявява: „Аз съм в Отца и Отец е в Мене. . . Думите, които Аз ви говоря от себе си не ги говоря, а Отец, който пребъдва в мене. Той върши делата. . .“[27] Чрез изпращането на свой „син“, чрез неговите дела, изкупително мъченичество и възкресение господ сключва нов съюз с човечеството за спасение от първородния му грях и за вярата във второто пришествие. Следването на Христовия път трябва да подготви хората за настъпването на царството божие на земята.

Съставянето на Новия завет продължава близо век (от ок. 50 до 120 г.). Християните не го почитат като пряко низпослано божие слово — това е самият Христос, който обаче нищо не е написал, нито диктувал на своите последователи. Включените в Новия завет канонически книги са по-скоро разкази на апостолите и евангелистите за живота, делата и същността на Исус. При писането си тези благочестиви люде са били „вдъхновявани“ и подтиквани от Светия дух. Но съобщеното от тях далеч не изчерпва божието слово. Евангелистът Йоан завършва с думите, че не е разказал всичко за „работите, които извърши Исус“, тъй като това е невъзможно.[28] За християните въплътеното в проповедника от Назарет божие слово е безкрайно и необозримо.

За исляма Мохамед, подобно на Мойсей е божи избраник и пратеник, който остава смъртен човек. Но за разлика от Стария и Новия завет Коранът е низпосланото цялостно божие слово. Приемането на това слово от Мохамед и предаването му на околните е за мюсюлманите най-убедителното доказателство за посланическата мисия на арабския проповедник, тъй като по своето същество тя е божествено чудо. Това слово-откровение е последната преди края на света пряка връзка и наставление от бога към човешкия род. Оттук и даваното му название — „напомняне“, „предпазване“ (зикр). То не става пряко, а посредством архангел Гавраил, изпълняващ в случая сходна със Светия дух у християните функция.[29] Низпославането продължава около 23 години, Мохамед предава словото така, както го „чува“, без да го изменя, дори и тогава, когато Аллах го упреква, или урежда семейните му неприятности.

Вярата в Корана, пише известният пакистански религиозен философ Али Ала Маудуди, означава, че това е „ненакърнено и абсолютно собствено слово на Аллаха, че той е съвършено истинен, че всяка дума от него е съхранена, че всяко упоменато нещо е правилно, че дълг на човека е през живота си да изпълнява всяка негова заповед и че всичко, което би било противно на него, трябва да бъде отхвърлено“.[30] Формулировката показва приликата и разликата с предходните религии. Според християнския теолог Р. Каспар, за християнството и за юдаизма „традицията е предходна спрямо писанието, тя го твори, пренася и предава, за исляма, писанието предхожда традицията и е нейн критерий и съдник“. И както правилно се заключава съвременният туниски учен М. Талби: „Коранът — словото на бога, заема за мюсюлманина мястото, което има Исус Христос, словото божие, за християните“.[31] Затова през средновековието във всяка от двете религии теологичните дискусии ще се съсредоточат върху същността на Исус и естеството на Корана.

Свещената книга на правоверните е обемист сборник, който съдържа 114 глави (сури),* подредени, с изключение на първата „Откриваща“ глава, според последователното намаляване на размера. Най-дългата — втората, съдържа 286 стиха (аяти),** а сто и осмата — само три. Сурите са наименовани според основния си сюжет, действуващото лице или характерното събитие, за което се говори в тях, например: „Крава“, „Гръм“, „Ной“, „Корейш“, „Кули“, „Утро“, „Ангели“, „Лицемери“, „Височайши“, „Дим“, „Град“, „Развод“, „Вест“ и т. н. Аятите са с различна дължина — от 2—3 до 20—30, най-много 68 думи. Общо в Корана се наброяват според различните разчети и деления от 6204 до 6226 аяти и всичко 77 934 думи. Четенето се облекчава от преобладаващата римувана проза. Като молитви се използуват предимно последните глави, считани и за най-ранни. Коранът се отличава с богатия си изразен език, но съдържа и много недовършени мисли и повторения, неясноти и противоречия. За съвременния читател запознаването с „божията книга“ е по-скоро разочароващо. В сури и аяти се редуват варианти на библейски и евангелски сказания, внушения към пророка и обръщения към повярвалите, увещания към колебаещите се и заплахи към неверниците. Разпокъсано са изложени предписания и забрани, тълкувания и решения, описания на ада и рая, картини на природата. Отразяващо равнището на една „слабо развита“, но заобиколена с огнища на цивилизации област, „словото божие“ съдържа примитивни обяснения за света, значително изостанали в сравнение с постиженията на науката по това време.

---

* сура — от късноеврейското „шура“ — ред, линия.

** Аят — от евр. „от“ — чудо, знамение. Същото значение и на ар. ез.

Според преданието привържениците на пророка най-вече са запаметявали чутото от неговите уста божие слово, но също са го и записвали върху гладки камъни, палмови листа и камилски плешки. След смъртта на Мохамед обаче, по думите на видния съветски ориенталист И. Петрушевски Коранът е представлявал „хаотична смесица“ от заучени наизуст от едни или съхранявани като записи у други последователи откъси от откровението.[32] За да се избегнат разногласията нуждата от „унификация“ на божието слово става веднага наложителна и халифите се заемат да внесат ред.

При халифа Омар и по негова препоръка бившият секретар на пророка Заид ибн Сабит извършва първата редакция. Уеднаквеният текст е бил написан в четири екземпляра за ползуване от вождовете на уммата. При халифа Осман наличието на многобройни преписи — варианти на Корана става твърде застрашително. „Два пъти зетят на пророка“* решава да наложи като канон на уммата един-единствен текст. Той поверява отново задачата на Заид ибн Сабит, на когото са били предоставени и взетите от отделни лица преписи на свещенната книга. Заид не успява хронологично да разграничи отделните сури, нито тематично да ги подреди или уточни допълнителните прибавки в тях. Той решава да подреди сурите от най-дългата към най-кратката — един прагматичен подход, който спазва почти напълно. Така изготвеният окончателен текст през 651 г., т. нар. „Османова редакция“, става задължителен за правоверните. Вариантите послужили за неговото уточнение биват унищожени, но техни преписи се срещат чак до X век, докато окончателно изчезнат. Обявеният за каноничен текст не се приема веднага от всички групировки в уммата. Привържениците на Али смятат, че е нагоден с оглед интересите на рода Омея, други отбягват от пуритански позиции съдържанието на сурата „Йосиф“ поради нейната еротичност. Въпреки оспорванията обаче, „Османовата редакция“ се налага и дори оспорващите я се ползуват единствено от нея.

Перипетиите по съхраняването на предаденото от пророка на сподвижниците божие слово са причина Мохамедовата творба да придобие твърде променена в сравнение с началната си форма. Но различията не следва да се преувеличават. Коранът притежава черти, стил и логика, които му придават строго индивидуален облик. Свързана с живота и схващанията на несъмнения неин създател, „божията книга“ вече над хилядолетие се почита от правоверните такава, каквато я има пред себе си съвременният читател.[33]

---

* Елегантният Осман се жени двукратно за дъщери на пророка — Рукая и Ум Кулсум, като получава това почетно звание.

Установяването на кораничния текст върви редом със стремежа да се разрешат често срещащите се в него разминавания и дори противоречиви един на друг пасажи. Различията се дължат на факта, че Аллах незабавно изменя позицията и наставленията си по дадени проблеми с промяната на личното отношение на пророка към тях. Характерен пример са постановките за юдеи и християни — едни в Мека, други в Медина. Сратниците едва ли са се опитвали да разберат как е възможно вечното божие слово да съдържа указания, които да са валидни за даден момент, а след това да бъдат променяни и отхвърляни. Без съмнение обаче те са посочвали на проповедника-лидер възникващите противоречия, още повече, че той ги задължава да следват и стриктно изпълняват всяко предписание, дошло „свише“.

На въпросите на привържениците отговаря сам Аллах: „И всеки път, когато отменим стих и правим той да се забрави, ний по-добър привеждаме, или подобен нему.“[34] Според преданията Мохамед също е указвал кой стих с кой следва да се замени, но далеч не е успял да изчерпи проблема. Внимателният поглед върху съдържанието на безпогрешното божие слово, показва, че в него има близо 220 противоречия, засягащи повече от една трета от главите. За да се въведе известен ред скоро възниква дисциплината „наука за отменящото и отмененото.“ Тя става част от по-широкия и обхватен клон на богословието — мюсюлманската екзегетика (тафсир) — дисциплина, занимаваща се със систематизирането и разяснението от филологическа и теоложка гледна точка на съдържанието на божественото слово. Тълкуването на Корана продължило столетия се извършва от различни позиции. Сред най-почитаните коментатори е Мохамед ибн Жарир Табари (поч. 923 г.), автор на обемистия свод „Разяснение на Корана“ в 30 тома. В „Разкриващия истините на низпосланото“ Абу Касим Замахшари (поч. 1143 г.) извършва тълкуване на Корана от рационалистични позиции. На него се противопоставя Фахредин Рази (поч. 1209 г.) с „Ключовете за непознаваемото“. Особен интерес представлява алегоричното тълкуване на текста, което извършват сектанти и мистици. Своеобразен връх в тази дейност представляват дошлите до нас повече от 150 труда на знаменития мистик Мухиедин ибн Араби (поч. 1240 г.).

Низпослан на арабски, преводим ли е Коранът на други езици? Пред улемите застават още по-трудни проблеми, отколкото пред християнските теолози. Според преданието Мохамед не се е противопоставил на превода на персийски на „Откриващата“ глава, направен от близкия му сподвижник Салман, за да бъде използуван при молитвите от прегърналите „правата вяра“ негови сънародници. Скоро обаче претенцията на арабите за господство в империята, опираща се и на „монопола“ в боравенето с божието слово, влиза в конфликт с универсалистките претенции на новата религия, която обхваща все по-далечни от родината на пророка народи. Едни богослови твърдят, че дори буквалният превод на текста унищожава извършеното с низпосланото божествено чудо с неговата неповторимост, заложена и в съвършения му арабски език. Божествените замисли и намерения не могат да се изразят иначе, освен с лично подбраните от Аллаха думи на арабски език. Но други теолози, повечето от които като Абу Ханифа (поч. 767 г.) и Абу Қасим Замахшари са неараби по произход, считат, че използуването на Қорана на родния език от тези, които не знаят арабски, следва да се разреши, тъй като на всеки Аллах „налага според възможностите му“. През периода IX—XII в. се появяват преводи на персийски, урду, тюркски и други езици. Настъпилата склероза засилва консерватизма и цели столетия на преводите се гледа като на осъдителни творения. Наложеното от К. Ататюрк използуване на турския превод на Қорана в джамиите предизвиква протеста на улемите от каирския религиозен университет „ал-Азхар“. Но крачката е направена. В наши дни и мастити богослови признават законността на преводите, които непрекъснато се увеличават.

Много скоро след смъртта на пророка Қоранът се оказва недостатъчен, за да обхване и регламентира все по-усложняващите се обществено-политически отношения. Пред уммата застават проблеми, за които не се намират отговори в божественото откровение въпреки претенциите на богословите и старанията на управниците. В търсенето на изход, те се обръщат към живота на пророка. Правоверните дълбоко вярват, че освен низпосланото от Аллаха слово като всеки избранник Мохамед получава божественото вдъхновение и благодат. Те го озаряват и водят по праведен път заедно с неговите последователи. Така възниква суната — преданието за делата на пророка, което скоро се превръща във втория основен източник на мюсюлманското вероучение. На арабски език суна буквално означава „път, насока“, но също така „поведение и държание“. „Документално“ тя се състои и основава на разкази и съобщения — т. нар. хадиси*. В тях се описва казаното и извършеното от пророка по различни поводи, изрежда се неговата дейност по устройството и порядките в уммата, както и мълчаливото одобрение на извършеното от сподвижниците и правоверните. Според традицията значителна част от хадисите са направени от пророка разяснения на божието слово, когато е идвал на себе си след напрегнатото негово „приемане“.

---

* Хадис — съобщение, разказ. В догматиката придобива значение на традиция, на предание за живота и дейността на пророка.

Редица пасажи от Корана подчертават значението на делата на Мохамед: „Вземайте, с каквото ви дари пратеника, отстранявайте се от това, което ви забрани. . . Пратеникът на Аллаха за вас е добър пример. . .“[35] Хадисите въплъщават практиката в уммата, насочвана пряко от осенения с божественото откровение посланик. Затова съвсем естествено те носят в себе си потенциалната възможност да се превръщат в сакрализирани норми и постулати на Мохамедовото учение. Тази тенденция бързо се утвърждава, още повече, че вниманието към хадисите е предизвикано от необходимостта да се регулират държавните и обществените, семейните и имуществените отношения в изграждащата се арабо-мюсюлманска държава от раннофеодален тип.

Броят на хадисите за кратко време достига астрономични цифри. Отделни теологични центрове като гр. Куфа се превръщат в своеобразни монетарници за „сечене“ на хадиси. Повечето явно не пресъздават обстановката в Мека и Медина по времето на пророка, а някои взаимно се изключват. Противоречията са логични, защото размножаването на хадисите е продиктувано не толкова от благочестиви намерения за увековечаване на Мохамедовите дела, колкото от конкретните социално-политически нужди и съсловно-класови интереси, от етническите различия в огромната умма-империя. На божия пратеник се приписват указания как правоверните да ходят на баня, въпреки че те се запознават с нея едва след завоюването на Сирия, т. е. повече от десетилетие след смъртта му. Други съдържат дълбокомислени препоръки от рода на следната: „Когато в питието ви падне муха, следва найнапред да се потопи цялата и да се извади тъй като едното ѝ крило съдържа злото, а другото — изцелението“[36]. Още по-сложно е положението с догматиката. Ако се следват хадисите, се оказва, че пророкът е изказал мисли, заимствувани от зороастризма, египетските вярвания и гръцката философия, че е осъдил появилите се два-три века по-късно различни секти, предвиждайки техните отклонения и грехове. В хадисите, свързани с правни проблеми меканският проповедник борави с постановки от сасанидското и византийско законодателство, налагайки на правоверните безусловно да им се подчиняват. Съчиняването на хадиси се превръща в основно средство, посредством което ислямската догма и общество черпят, заимствуват и интегрират наследството на цивилизациите, върху които се разпростира арабо-мюсюлманската империя.

Редом с хадисите, под влиянието най-вече на християнството, се появяват легенди, приписващи на Мохамед чудотворни качества. Твърди се например, че той е в състояние да разцепи на две луната при пълнолуние и да я прокара от единия ръкав на дрехата си в другия, че е умрял по собствено желание, тъй като е бил надарен с безсмъртие и т. н. Богословите гледат на тези жонгльорски постижения на пророка и на твърденията за безсмъртие със смесени чувства. Едни сочат пълното несъответствие на тези легенди с духа и буквата на Корана, други са склонни да ги приемат най-вече от прагматични съображения, защото укрепват вярата сред масите.

Огромният брой хадиси скоро започва да смущава улемите. Проявяват се опасения от прекаленото им разпространение, от противоречията им с Корана и помежду им. Възниква специална богословска „наука за хадисите", която заедно с тълкуването на божието слово, заема повечето време на теолозите. Науката за хадисите цели да установи тяхната достоверност, като взема за основа критерия благонадежност на поредицата от лица, чрез които всеки предаден хадис е достигнал до тях. Появяват се и сборници, в които е направена и тяхна систематизация: определя се кои са напълно достоверни, кои — „добри", и кои — „слаби". Особено видно място заемат съставените от Абу Абдалах Бухари (поч. 870 г.) и Муслим Нишапури (поч. 875 г.) сборници, считани за най-авторитетни. Бухари твърди, че е проучил около 600 хил. хадиса, но установява за достоверни сред тях само 7250. Сборниците на Бухари и Муслим Нишапури, редом със сборниците на Ибн Мажа (поч. 886 г.), Абу Дауд Синжистани (поч. 888 г.), Мохамед Тирмизи (поч. 892 г.) и Нисаи (поч. 915 г.), образуват т. нар. „шест книги", считани за основа на суната.

Периодът IX—X в. на „сечене", класификация и кодифициране на хадисите се счита за „класически". Тогава те са систематизирани и редом с Корана и неговите тълкувания се превръщат в канонизирани предписания. Регламентацията обаче не може да обхване цялата умма. В исляма няма теологичен център, който подобно на папството и църковните събори на християните да даде и наложи задължителна за всички интерпретация на догмата. Различията сред хадисите остават, тълкуването им в отделните области от уммата не се уеднаквява. „Сеченето" на нови хадиси продължава. Те не се приемат, но не се и отхвърлят категорично, още повече, че според един явно измислен, но често цитиран хадис, сам Мохамед е казал, че те не бива да се оспорват, стига да са достатъчно благочестиви и назидателни.

Видният френски ориенталист А. Масе отбелязва: „Ако суната може да мине без Корана, то Коранът не може без суната“[37]. Своеобразно допълнение и разяснение на божественото слово суната в някои отношения дори негласно го замества, превръщайки се във втори основен източник на ислямската идеология. Връзката между двата източника е непосредствена. Коранът е словото на Аллаха, суната е разяснението, което бог възлага да направи приелия и предалия го Мохамед. И в двата случая пряко или косвено правоверните следват божията воля.

Мюсюлманите сунити прокламират пълната си привързаност към суната, откъдето заявяват също, че идва тяхното название. Претенцията не означава, че последователите на другите две направления в исляма — шиити и харижити, отричат суната. Те по-скоро извършват подбор на огромния брой хадиси, като приемат тези, които отговарят на тяхната собствена интерпретация и отхвърлят противоречащите.

Коранът и суната служат за основа на шариата — мюсюлманския „свещен закон“ — сборът от предписания и норми, които трябва да насочват вярващите към спасението.[38] Шариатът е систематизиран свод от принципи и концепции, чието съдържание обхващайки урежда религиозния, гражданския и държавен живот на мюсюлманите и уммата. Съставна част на шариата е мюсюлманското право (фикх) — общата юридическа доктрина, която кодифицира отношенията в „дома на исляма“ и връзките между правоверните, там, където са малцинствена общност. Няколко века шариатът и фикхът вървят заедно, след това се правят опити да бъдат разграничени. Обособяването им не завършва успешно, тъй като се оказва невъзможно установеното в исляма сливане на духовното и светско начало при регламентирането на човешката дейност да бъде преодоляно в доктринално отношение. В цялата мюсюлманска история считаното за накърняващо уммата светско провинение се счита и за отклонение от волята на Аллаха.

Ислямската догма и право приравняват греха с престъплението. За най-тежко се счита вероотстъпничеството, отказа от исляма, който се наказва със смърт. На същото наказание подлежи и прелюбодеянието. Фикхът строго санкционира измамата в търговията, по всичко личи под влиянието на „професионалните интереси“ на пророка и неговото меканско обкръжение. Тежко е и наказанието за клевета, за лихварство (също с цел да се поощрява търговията), за хазарт (кумар). Твърде ревниво се охранява и частната собственост: за кражба се отсича дясната ръка до китката, при рецидив — левия крак, а незаконно присвоеното имущество (когато е било предадено за съхранение) трябва да се върне на собственика. За углавните престъпления следва да се посочи наказанието за убийство. При него islямът заема средна позиция между юдейството („око за око, зъб за зъб“) и християнството с неговите препоръки за опрощаване. Коранът дава право на отмъщение и наказание, но веднага предупреждава роднините на убития „да не престъпват мярката“. На наказание подлежи само причинителят, а не и неговите роднини, за предпочитане е вместо да бъде екзекутиран, да плати откуп. Ако е несъстоятелен, откупът се изплаща от най-близките негови роднини: при предумишлено убийство — незабавно, при неволно се допуска тригодишен срок. Пълният размер на откупа е 100 камили (точно се определят колко мъжки, колко женски и т. н.) или 1000 дирхама. За убийството на жена откупът е наполовина. Ако роднините на жертвата не се съгласят на откуп, то извършилият предумишлено убийство или се екзекутира публично, или им се предава за саморазправа, тъй като убийството се смята за посегателство срещу семейството на убития, а не за престъпление спрямо обществото. Ако убийството е извършено по принуда или по заповед, извършителят му не се наказва — в този случай отговорността за престъплението пада върху подбудителите. Оправдава се убийството при самоотбрана и в защита на имуществото. Непълнолетен или душевноболен убиец не подлежи на екзекуция, откупът се изплаща в първия случай от роднините, във втория — от местните власти. Ако роб убие свободен, то неговият господар или го предава на роднините, или им изплаща откуп, като в случая може да продаде роба. За убийство на роб на господаря му се плаща откуп.

В сравнение с римското и византийското право фикхът носи отпечатъците на архаизма, тъй като отразява порядките в едно по-изостанало преходно общество. Негов субект не е отделната личност, а все още семейството. Наказанията отразяват нравите на епохата, но са обект на редица условности, в които мюсюлманските юристи-богослови достигат виртуозна вещина. Така например, за да се установи прелюбодеянието, са необходими 4 свидетели, които да установят, че съгрешилите са били един от друг на разстояние по-малко от косъм и т. н. Като анализира углавното мюсюлманско право, И. Петрушевски заключава че то „далеч задминава западноевропейското законодателство не само по времето на развития феодализъм (XI—XV в.), но и времето на абсолютизма (XVI—XVIII в.)“[39].

През периода VIII—X в. при прилагането на доктрината с оглед на порядките в мюсюлманското съсловно-корпоративно общество, сред богословите (които в исляма са неизбежно и юристи) се оформят две главни течения. Едното настоява духа и буквата на Корана и суната стриктно да се следват и неговите представители получават наименованието „хора на суната". Съсредоточени предимно в Хиджаз, те претендират, че са най-верните хранители на догмата, тъй като живеят, където е възникнал исляма и са потомци на сподвижниците на пророка. Представителите на другото течение, т. нар. „хора на мнението" обитават Сирия и Ирак. Те настояват за по-гъвкаво тълкуване на догмата, като се отчитат конкретните условия, значително различаващи се освен вече по време, а и по характер от епохата на Мохамед. В споровете и компромисите между представителите на двете групировки изкристализират четирите, считани за ортодоксални, сунитски правни школи.

Най-разпространена е школата на Абу Ханифа, който се почита като „велик имам". Основателите на останалите три школи: Малик ибн Анас (поч. 795 г.), Мохамед Шафии (поч. 819 г.) и Абдалах ибн Ханбал (поч. 855 г.) често са считани за негови ученици. Между школите има редица различия и нюанси.

Школата на Абу Ханифа се счита за „най-либерална", но по-скоро тя е най-опортюнистична. Нейните последователи отдават значение на личното виждане, мнение и решение на съдията. До заключение по дадения казус богословът-юрист може да достига, като използува съпоставянето — аналогия (киас), с вече взетото по сходен казус решение или препоръка в Корана и суната. Съпоставянето неизбежно води посредством разсъждения до лично мнение (рай). Колкото и ограничено да е, то се посреща от традиционалистите като греховно присвояване на разрешеното само на пророка. За да избегнат критиките, привържениците на ханифизма разработват принципа на „одобрението" (истихсан), който настоява при прилагането на аналогията, да се избира вариант, който е най-полезен за уммата. Изборът става, като богословът прилага благочестиво усилие (ижтихад), основано на доброто познаване на Корана и суната, но тази способност и право се считат за богоугодни най-вече, когато се вземат „колективно" от най-авторитетните улеми. Достигнатото от тях общо становище (ижма) се счита и за мнение на общността на вярващите, служейки едновременно и като гаранция за верността на индивидуалното становище и аналогията.

Разработването на методологията на подходите и тяхното обосноваване става в споровете между техните привърженици. Последователите на Малик ибн Анас за разлика от ханифитите (привържениците на Абу Ханифа) се придържат към по-голяма пунктуалност при следването на традицията, за което настоява и техния учител. Опитът на Шафии да прокара „среден път" между стриктното следване на Корана, суната и самостоятелното благочестиво усилие, не се увенчава с успех. Ибн Ханбал основава школа, отличаваща се с най-стриктно придържане към Корана и суната, като признава общото становище, взето само от сратниците на пророка. Всеки опит за тълкуване се осъжда като греховен, което очертава привържениците на Ибн Ханбал като най-фанатични и консервативни.

Последователите на четирите школи разработват становища по изключително широк кръг от казуси, като различията помежду им рядко преминават в преки противоречия. Така например по въпроса за погребението на убитите или екзекутирани бунтовници ханифитите твърдят, че те трябва да се разглеждат като отстъпници от исляма и могат да бъдат лишени от мюсюлманско погребение, докато шафиитите и маликитите се придържат към мнението, че те следва да бъдат погребани като правоверни. Шафиитите считат, че убиецът трябва да бъде екзекутиран по същия начин, по който е умъртвил жертвата си, докато ханифитите настояват да се използува остро хладно оръжие, което да доведе до бърза и малко мъчителна смърт.

Тъй като с постановките си шариатът и фикхът обхващат цялото съществуване на правоверните, различията между следващите отделните школи са водели и по най-дребни поводи до чести спорове. Ето как препоръчва те да бъдат избягвани, ако възникнат, например в банята, едно толкова сериозно, колкото и благочестиво произведение, каквото е трактатът „Съживяване на науките за вярата" от Абу Хамид Газали (поч. 1111 г.). „Към лошите постъпки в банята спадат също и топенето на ръцете и мръсните съдове във водата, когато е малко, изплакването в басейна на изтривалки, тасове и други замърсени неща, когато в него има малко вода, тъй като се замърсява. Но това се разрешава от подхода на Малик, маликизмът не позволява то да бъде забранено, а ханифизмът и шафиизмът позволяват. Ако маликит и шафиит се окажат заедно на баня, шафиитът не може да забрани на маликита да не го прави, освен чрез намеци и добри съвети, като примерно му каже: „Отначало си измиваме ръцете, а след това ги топим във водата. Защо трябва да ми вредиш и пречиш на измиването?" или нещо подобно."[40]

Съперничеството между последователите на различните школи продължава няколко века, най-вече поради различия в тълкуването на въпроси, свързани с наследяването, данъците, търговията и т. н. Постепенно различията намаляват остротата си. Процесът на известно „сближение" настъпва, когато през XI—XIII в. в обществото започват да се налагат консерватизмът и привързаността към традициите. Усилията (ижтихад) за достигане на мнение се насочват към вече разработените от предшествениците в рамките на дадена школа казусни решения. В наши дни с малки изключения правоверните се обръщат към религиозния съд, без да се интересуват особено каква школа следва кадията. За изглаждането на противоречията спомага и получилото се през вековете разпределение на привържениците на отделните школи по региони и страни. Ханифитите преобладават в Турция, Ирак, Афганистан, Пакистан, Бангладеш и сред мюсюлманските общини на Балканите. Маликитите са мнозинство в Северна и Черна Африка, шафиитите са главно в Египет, Судан и Индонезия, ханбалитите категорично се налагат в Саудитска Арабия.

В споровете и компромисите кристализират и четирите „корена" на ортодоксалното сунитско право: Коранът, Суната, общото становище — консенсус (ижма) и съпоставянето (киас). Те се възприемат от всички сунити, формално не се оспорват от шиитите, но различните секти не отдават еднаква значимост на консенсуса и аналогията, като своеобразни „производни" на Корана и Суната. Управлението, обобщава съвременният египетски богослов М. Раис, „чийто закон е ислямският шариат, черпи източниците си от Корана и Суната. Неговите решения се развиват и разклоняват, опирайки се на четири начала: двете първи и основни, към които се прибавя „ижма", представляваща общата воля на уммата и „киас", който е усилие (ижтихад), на индивида"[41]. Теологът сочи, че по този начин в шариата се обединяват мъдростта на личния и обществения разум, пророческите указания и божествения замисъл, превръщайки свещения мюсюлмански закон в най-съвършеното средство за уреждане на отношенията между хората.

В исляма няма ясно разделение между светските и духовните функции, което води до придържане към принципа на неделимост между духовната и светската власт, религията и държавата[42]. Разработеното държавно право става важна част от шариата и фикха. В установената интеграция светската власт (емират) заема подчинено място спрямо духовното върховенство (имамат), но в действителност владетелите често придобиват на практика решаваща самостоятелност. Висшето духовенство се влива във феодалната върхушка и освещава съществуващите порядки.

3. Направления, секти и братства

Известен хадис приписва на пророка думите, че „юдеите се делят на 71 или 72 секти, на толкова се делят и християните, а уммата ще се раздели на 73. Сред тях само една ще намери спасението в съдния ден“[43]. Песимистичното предвиждане и днес е обект на противоречиви тълкувания. То едва ли е излязло от устата на меканския проповедник, но историята на основаната от него религия напълно го потвърждава. Традицията гласи също, че Мохамед преживе не е посочвал свой приемник, нито начина за неговото излъчване. Според повечето сунитски богослови мълчанието му се е дължало на намерението да остави правоверните сами да решат този проблем, като се съобразяват с религиозните принципи. Последствията са неизбежни. Според М. Шахрастани най-голямото разногласие в уммата е за върховенството в нея и по никой друг въпрос на исляма „така често по всяко време не са вадени мечовете от ножниците“[44].

Основното деление в исляма е между сунитското, шиитското и харижитското направление. Те водят началото си от трите главни групировки в ранната умма и не случайно още тогава са били наричани „партии“, като в наименованието е бил влаган аналогичен със съвременния смисъл.

Първата „партия“ е на сьратниците (асхаб) на пророка — мухаджири и ансари. Те получават превес с участието си в налагането на исляма, донесло им наред с престижа и значителни материални придобивки. Другата политическа групировка обединява уязвената, но съхранила значителна част от привилегиите си корейшитска върхушка. Третата изразява интересите на градските и племенните низини, които протестират срещу неизбежно задълбочаващото се неравенство. Мохамед е на смъртния одър, а всяка групировка се стреми да наложи за приемник (халиф) свой представител, който да оглави уммата, съчетавайки интегрираната от пророка в едно духовна и светска власт.

За халифи последователно са излъчени Абу Бакр (халиф от 632 до 634 г.), Омар (634—644 г.), избор предопределен в решаваща степен от личния им авторитет и заслуги. В същото време около братовчеда и зет на пророка се обединяват привърженици, които образуват „партия“ (шиа) на Али. Оттук впоследствие получава наименованието си и цялото направление — шиити[45].

Откритият конфликт съзрява, когато халифът Осман (644—654 г.) предоставя на близките си от рода Омея все по-важни позиции и облаги, пренебрегвайки мухаджири и ансари, и в ущърб на племенните низини. През лятото на 656 г. недоволните обграждат халифа в дома му в Медина и го убиват, прекъсвайки според преданието четенето му на Корана. Заговорниците обявяват за халиф Али, но върховенството му веднага се оспорва от рода Омея, оглавен от сина на известния Абу Суфян и управител на Сирия Муауя ибн Абу Суфян, както и от група сътратници на пророка. Али се справя с част от тях, но срещу Муауя проявява колебание. През 657 г. в местността Сифин, близо до р. Ефрат, войските на Али и Муауя се изправят една срещу друга. В сражението първоначално имат превес привържениците на Али и противниците им прибягват до хитрост. Те поставят на копията си свитъци от Корана и призовават да се отсъди „според божията книга" кой има правото на халифската титла. Али се съгласява на преговори и приема спора да се реши от третейски съд.

Нерешителността на зетя на пророка при Сифин има исторически последици. Привържениците му сред широките бедуински маси се опълчват срещу своя ръководител, заявявайки, че „няма присъда освен на Аллаха". Според тях бог вече е отсъдил в тяхна полза, давайки им превес в битката, и да се преговаря с враговете е противно на неговата воля. Мотивировката показва, че става дума за протест на низините срещу проявената от Али склонност към компромис с аристократите от Омея. Според преданието, недоволните близо 12 хиляди вòйни напускат стана на братовчеда на пророка и избират за халиф един от съмишлениците си Абдалах ибн Уахба. Опитите на Али и неговите емисари да ги върнат обратно завършват без успех. Скоро отцепилите се получават наименованието „напуснали", „излезли" — харижити, но също така и със значение на „опълчили се", което най-подхожда на характера на техните принципи.

Очерталите се и разграничили помежду си групировки — „партии" при Сифин: на Муауя, Али и на харижитите отразяват противоречията и политическият конфликт между трите основни социални групировки в оформящата се умма — империя. Всяка групировка се стреми да наложи свой представител за повелител на правоверните и техен духовен предводител, призван да бди за съблюдаването на вярата, като осигури следването на водещия към спасение „Мохамедов път". Привържениците на групировките целят да бъдат предоставени на ръководителя функции, които да осигуряват защитата на техните интереси. Въпросът за властта, нейното упражняване и характер се превръщат във фокус на идеологическото, но в неизбежната религиозна обвивка съперничество между различните социални сили и политически групировки в историята на мюсюлманския свят.

Само няколко десетилетия след смъртта на пророка и реалното въплъщение на исляма вече рязко противоречи на „идеалното", предписано от неговата доктрина, състояние. Съперничещите си групировки представят своите интереси като всеобщи за уммата, интерпретирайки съобразно с тях недостатъчно ясните и често противоречиви постановки в Корана и хадисите. А опитите тези интереси и тълкувания да бъдат наложени като предписания, норми и закони, неизбежно засилват конфликтите. Разграничилите се при Сифин групировки на сунити, шиити и харижити поставят началото на разкъсвалите „земната плът" на небесната религия ожесточени борби.

При по-нататъшната история на исляма привържениците на наследилите трите „партии" групировки наред със съперничеството, често са в единодействие и дори в съюзи помежду си. При арабската експанзия към тях се присъединяват разнолики обществени и етнически групи, възникват странни, дори неочаквани коалиции. За няколко века трите групировки — „партии", определяйки се „едни в зависимост от други", прерастват в три направления на исляма. Зараждащи се в еднакъв исторически контекст, тяхното идейно и политическо разграничение върви успоредно, тъй като излагат под неизбежната религиозна обвивка дори противоположни становища. А тези становища често пъти не са толкова до подробностите на обредите, колкото до основни принципи на обществено-политическия живот, обхванат идеологически от ислямската доктрина. За кратък период от време се наблюдава известно „локализиране" на направленията, но в повечето случаи то се размива. Така харижизмът през VIII—IX в. е своеобразна „национална религия" за населението от Магриба, а шиизмът играе тази роля вече близо хилядолетие в Иран. Всяко направление се разделя на течения и школи, на секти и ордени.

Близо девет десети от правоверните днес са привърженици на сунитското направление. Смятано за „ортодоксално", то се оформя с налагането на Омеядите (661—750 г.) и доктринално се утвърждава в съперничество с шиитските и харижитските интерпретации в началото на Абасидската династия (750—1258 г.). Превесът му се очертава с неговото възприемане от селджукските турци на изток и Алмохадите на запад през XI—XIII в., като окончателно се утвърждава от султаните — халифи на Османската империя, която е главна мюсюлманска сила в продължение на четири столетия (XVI—XIX в.). Надделяването на сунизма, неговата „вярност" към проповедта и делата на пророка и „праведните халифи", превръщат неговите концепции и практика в ядро на ислямската доктрина. Вярата в Аллаха се изявява като теологична система, религиозна практика на култ и обредност, индивидуално и социално поведение предимно в своята сунитска интерпретация.

Политическа „партия“, опълчила се срещу Муауя, скоро и против Али, харижитите се оформят като направление, което се придържа към редица догми, различни както от надделяващата сунитска ортодоксия, така и от възгледите на шиитите.[46] Основна черта на техните разбирания е демократизмът, определение, което следва да се прилага с всичките обусловени от характера на епохата тогава нюанси в съдържанието. Харижитите прокламират пълното равенство между правоверните, независимо от имотното им състояние, етнически произход или раса. В обредността и ритуалите строго се придържат към наследеното от ранния ислям, пуритански настояват деянията на всеки мюсюлманин да съответствуват напълно на предписанията на вярата. Към всички, които не споделят изцяло техните възгледи, както всяко крайно течение и харижитите проявяват нетърпимост, считайки ги за неверници. Войнствуващата неприязън спрямо останалите мюсюлмани и фанатизмът са сред главните причини за разгрома на крупните харижитски въстания в края на VII — началото на VIII в. Повечето от участниците са унищожени, оцелелите се разпръскват. В продължение на няколко века те намират привърженици сред угнетените и подтиснатите в различните области на огромната империя.

През средновековието харижитското направление се разделя на около двадесетина секти, които често си съперничат. В наше време най-разпространена е сектата на ибадитите, които оцеляват най-вече, защото не са така категорично непримирими спрямо останалите мюсюлмани. Привържениците на тази секта са съсредоточени в Оман, значителна част обитава областта Мзаб в Алжир, няколко хиляди живеят на о-в Джерба (Тунис), на о-в Занзибар (Танзания) и в Сингапур. Общо наброяват около милион, споделят консервативни възгледи и се противопоставят на съвременността, считайки, че внася предимно греховни „въведения“ в живота на правоверните. Това са скромните остатъци от масовото движение, което няколко десетилетия претендира за надмощие в исляма, а след това в продължение на векове е преследвано от силните на деня като еретично.

Скоро след битката при Сифин Али разгромява бившите си съюзници — харижитите, в сражението при Нахрауан (659 г.). Разгорялата се след убийството на Осман гражданска война, т. нар. „голяма размирица“, довежда постепенно до превес на привържениците на Муауя, опиращ се на ресурсите на далеч поразвитите и многолюдни провинции на Сирия и Египет. През 660 г. Муауя е обявен тържествено в Ерусалим за халиф на правоверните от своите последователи. Поставено е началото на Омеядската династия, която изразява интересите на корейшитската върхушка и особено на аристокрацията на сиро-арабските племена.

През 661 г. Али е смъртно ранен на входа на джамията в Куфа от сабята на харижит, който отмъщава за изтребените си роднини. Преданието гласи, че зетят на пророка заповядва ако умре, да бъде погребан там, където спре да почине натоварената с тялото му камила. Желанието е изпълнено, камилата подгъва крак на около 20 км. от Куфа. Така, според традицията възниква град Неджеф, който се превръща в център и свято място за поклонение от шиитите.

Муауя осигурява на по-големия син на Али, от брака с Фатима — Хасан ибн Али охолен живот в Медина, а впоследствие, според шиитските твърдения, тайно го отравя (669 г.). Хусеин, по-малкият син на Али се противопоставя на Омеядите. Начело на малоброен отряд той е обграден от лоялни на властите войски в Кербела, край Куфа и на 10 мухарем 61 г. (10 октомври 680 г.) в неравно сражение загива. Според преданието любимият на пророка внук получава около 70 рани, защото омеядските войни след първоначалното стъписване дружно се нахвърлят върху него, за да поделят отговорността за убийството. Заедно с Неджеф и Кербела се превръща в свещено за шиизма място. Вече над хилядолетие тук всяка година при възпоминанието на кончината на Хусеин се провежда траурна процесия (шахсей-вахсей). Стотици фанатично настроени богомолци се самоизтезават, нанасяйки си с бичове и саби удари, водещи понякога до смърт. Не е забравена и изпитваната от Хусеин и привържениците му обкръжени от враговете, жажда. Отпивайки вода, наред с традиционното „хвала на Аллаха“, благочестивите шиити не пропускат да прокълнат виновника за убийството на Хусеин — омеядския халиф Язид. Няма шиит, който да носи това име.

Трагедията при Кербела ознаменува окончателното разграничение между Омеядите и „партията“ на Али. Неговата и на сина му Хусеин кончини, наред с прякото родство с пророка, стават решаващ довод за изключителното тяхно право върху върховната власт в уммата. Обосноваването и прокламирането на това право, имащо давност до съдния ден, е основна черта на шиитската доктрина.

Противопоставянето на шиитите срещу властта на халифите Омеяди и по-късно Абасиди, превръща лидерите им в изразители на протестите на низините. Съпротивата в шиитски одежди се проявява и във вярата в пришествието на Махди. В сунитската интерпретация, впоследствие също така радикално развита от низините, Махди е твърде неопределен образ, по-скоро „митологично украшение на идеала за бъдещето“[47]. За шиитите обаче Махди е потомък на Мохамед и продължител на неговото дело, непогрешим водач, който ще поведе правоверните към окончателното им спасение. Обявилите се за Махди шиитски агитатори, прокламират, че са призвани да върнат отнетите на поколението на Али законни права и да възстановят справедливостта върху земята. Редица проповедници оглавяват масови движения, довели до възникването на нови династии. Най-известни сред тях са Фатимидската (909—1171 г.), владяла Северна Африка, а по-късно Египет и Сирия, Сефевидската (1501—1732 г.), утвърдила шиизма като държавна религия в Иран. След завземането на властта прокламираните равенство и справедливост не могат естествено да се осъществят. Социално-икономическите отношения остават незасегнати и всичко неизбежно продължава в руслото на своята епоха.

Сред многобройните шиитски секти най-значителна е тази на имамитите — дванадесетници, чиито концепции са официална религия в Иран.[48] Наименованието на сектата идва от издигнатата от нея идея, че справедливостта ще настъпи с появата на дванадесетия потомък на Али. Наречен „имам“ на времето“, този потомък изчезва като дете през 874 г. при загадъчни обстоятелства. У имамитите ролята на неразделно свързаните помежду си пророчество и духовно предводителство (имамат) се издигат до равнището на решаващ фактор за развитието на човечеството.

Друга значителна шиитска секта е на исмаилитите, наричани също „седемници“, тъй като вярват в пришествието на седмия потомък на Али, починалият през 762 г. Исмаил ибн Жаафар.[49] На свой ред те също се разклоняват на подсекти и течения, играли нееднаква роля в историята на ислямските страни. Така исмаилитите кармати създават в Бахрейн през X—XI в. държава, в която се стремят да приложат проповядваните от тях порядки на братство, равенство и взаимопомощ според тогавашната „човечност на обстоятелствата“. Представителите на „ортодоксалния“ исмаилизъм — Фатимидите, утвърждават концепцията за двете диалектически свързани страни на исляма. „Външната“ означава придържане към прокламираните религиозни принципи и обредни предписания, като е предназначена за следване от мнозинството. „Вътрешната“ се смята за „истинска вяра“ и представлява достъпно за извисено и привилегировано малцинство алегорично тълкуване на основите на догмата, пречупено през концепциите на класическата и източната философия. Всеки пункт от външната доктрина подлежи на алегорично тълкуване (тауил), което не само осветлява, но и утвърждава неговия „истински“, таен смисъл.

Според исмаилитските богослови това тълкуване е едновременно продължение и задълбочаване на божественото низпославане. „Двойката низпославане — тълкуване е по себе си външното и вътрешното, шариат и истина, дейност и знание, пример и образец“ — обобщава концепциите на исмаилитското тълкуване съвременният туниски учен Х. Фики[50]. Така например „пчелите“ от едноименната сура в Корана са потомците на Али, а събирания от тях сок от цветовете и плодовете — спасителното за хората учение, което се съдържа в Корана и се тълкува от алидските имами. Известен хадис гласи, че между катедрата, от която е проповядвал пророкът, и неговия гроб се намира „градина, между градините на рая“. Според исмаилитските тълкуватели „катедрата“ е ислямът със своя „външен вид“ на религия, изява и обредни задължения. Гробът е философията, в която ислямът в този си вид се разлага и изчезва подобно на тленните човешки останки. Градината е широкото поле на „вътрешното съдържание“ на божествената истина. Призваните да я опознаят, чрез своеобразно възкресение навлизат в нея за вечен праведен живот. Именно тук „истинската“ религия приема своето начало като следствие от преобразяването на „външното“ у исляма, безбрежното сливане на божествената истина и на познанието за нея[51]. И. Петрушевски определя исмаилитската концепция за „истините“ като „обща система на философията и знанията в съединение с теологията“, система взаимствувана от елинистичната философия на неоплатонизма, но не непосредствено, а чрез извършената от християнските и юдейските автори обработка, примесена и с други елементи.[52]

Течението на низаритите от Аламут, създали също държава (1090—1256 г.), довежда до крайност идеята за постъпателното навлизане във вътрешната част на доктрината, посредством духовно усъвършенствуване и най-вече прилежна всеотдайна служба. Държавата на низаритите, т. нар. от европейците „асасини“*, оставя забележима следа в историята на средновековния Близък и Среден Изток.

---

* Асасини — от хашиш (трева), с който са били упоявани натоварените с терористични акции привърженици на сектата. Оттук е произлязло и названието асасин — убиец на редица европейски езици.

От средата на X до началото на XI в. представяният от Фатимиди и кармати исмаилизъм има политически превес над сунизма, поддържан от обхванатия от криза Абасидски халифат. Но изповядващите шиизма династии не успяват да го наложат на населението в Египет, Сирия, Палестина и Ирак. В уммата не е познат характерния за европейското средновековие принцип „какъвто е владетелят, такова е и вероизповеданието на държавата", намерил израз при конфликта между католици и протестанти. Между исмаилитските династии избухват съперничества, които ускоряват техния крах. Най-активните им привърженици са изтребени и разпръснати. В наши дни исмаилитите наброяват около 5 млн. души, живеещи в общини по целия мюсюлмански свят, често гледани с недобро око от мнозинството.

Към шиитското направление наред с имамити и исмаилити могат да се причислят секти с вярвания и обреди твърде отдалечени от ортодоксално мюсюлманските. Затова редица изследователи считат, че привържениците им всъщност изповядват синкретични вярвания, имащи собствена физиономия. Сред тези секти най-известни са друзите, обожествяващи фатимидския халиф Хаким (996—1021 г.). Те населяват Сирия, Ливан и Израел и наброяват около половин милион души. Вярванията на друзите са еклектична смес на исмаилизъм с християнство и зороастризъм, съчетани с местни доислямски традиции. В Близкия и Среден Изток са пръснати и близо трите милиона последователи от сектата на т. нар. али-илахи. Привържениците на многобройните нейни разклонения са известни у нас под името къзълбаши. Освен обожествяването на Али, доктрината на сектата търпи влиянието на християнството и иранските вярвания. В догматите на алауитите, наричани също и нусайрити, наброяващи около един милион, в Сирия, Турция и Иран личат астрални и тотемистични влияния. В продължение на векове последователите на тези секти са считани от сунитите за отстъпници и еретици, често са подлагани на преследвания от султанските власти и принуждавани да се прикриват. Взаимното недоверие между сунитското обкръжение и шиитските сектанти не е преодоляно и в наши дни. Така например преди няколко години в Турция станаха кървави сблъсквания между сунити и казълбаши.

Възникването на секти продължава в ново и най-ново време. Най-известни сред „новите" секти са на шейхитите, бехаитите, езезелитите и ахмадитите, разпространени предимно в неарабския свят, „черните мюсюлмани" в САЩ и др. Наред с тези секти, наброяващи от няколко хиляди до милиони привърженици, налице са многобройни сектантски организации — общини, най-вече в

Индонезия с по няколко стотин последователи предимно на местни проповедници. В „новите“ секти личи стремежът към съгласуване на отделни мюсюлмански догматични принципи и предписания с локалните традиции и вярвания и с изискванията на днешния ден. Съставът на сектите е разнолик, но върхушката им се оформя като част от социално-политическия ред, дори и при преследвания от властите или ортодоксалното духовенство. Както сунитските, така и шиитските богослови смятат тези нови секти за „еретични“ или „безбожни“. Характерна особеност на някои от тях, например на ахмадити и бехаити е, че набират привърженици в Америка, Европа и Австралия, подобно на пръснатите по целия западен свят съвременни „боготърсачески“ организации.[53]

Друга основна черта на исляма е наличието наред с направленията и сектите на многобройни суфитски ордени — братства.[54] Те имат със сектите както сходства, така и различия. Сектите представляват „отклонения“, тъй като техните привърженици оспорват или пренебрегват открито принципни постановки на ортодоксалната доктрина. Ордените принадлежат както към сунитското (в което няма секти), така и към шиитското направление, като представляват техни организирани мистико-аскетични течения. Без да оспорват догматичните устои и предписания, членовете на ордените прокламират по-същественото им разбиране и приложение. Физиономията на братствата се определя преди всичко от „монасите“ — дервиши. Наред с тях ордените имат голям брой привърженици, които извън периодичните мистични „упражнения“ в останалото време подобно на сектантите се отдават на всекидневните си занимания и професии. Някои ордени представляват своеобразна върхушка на отделни секти, както е случаят с ордена Бекташия, представляващ цели векове елит — прикритие на сектата али-илахи (къзълбаши). Често пъти преследвани сектанти са се представяли за членове на братства и по този начин са получавали възможността за по-необезпокоявана изява. Различията и сходствата показват, че сектите и братствата са две тясно преплитащи се явления в исляма.

В началото на века централната служба на дервишките ордени в Истанбул посочва имената на 161 братства. Приблизително толкова са най-известните и познати в наши дни, като всяко от тях има и разклонения, носещи собствени наименования. По размах и влияние ордените могат да се разделят на всеислямски, регионални, локално-етнически, тяснообщинни и местни. Към първите принадлежат Кадирия с последователи в почти всички мюсюлмански страни, Накшбендия, ползуваща се с широко влияние в Ирак, Иран, Турция, Индия, Афганистан, Пакистан, Малайзия и др. Регионално разпространение имат Сенусия (Северна и част от черна Африка), Шазилия (Северна Африка, Близък и Среден Изток), Хамалия (Сенегал, Мали, Горна Волта и др.). Локално-етнически са Муридия в Сенегал, Салихия в Сомалия, Салафия в Индонезия, Ансария в Судан, Таибия в Мароко, Шаабания в Сирия, Кубравия в Иран и т. н. Тяснообщинните са найвече разклонения на други, по-големи, приели името на местен „светец“.

По характера на догматичната си основа въпреки прокламираната ортодоксалност в една част от братствата преобладават монотеистични, но в друга пантеистични тенденции. Всеки орден се нарича „път“ (тарика), тъй като претендира, че излага своя система на мистично движение, водещо към съвършенство. Наименованията „братство“ или „верига“ подчертават духовното единение и приемственост спрямо посочилия мистичния „път“ основател. В ордените съществува строга йерархия. Всяко братство или крупно негово разклонение се оглавява от „свят мъж“ — „близък и любим на Аллаха“, който е негов старейшина. Той се нарича също „познал (по мистичен път) бога“ и „полюс“ (на света), наименования, които показват отдаваната от последователите свръхестествена значимост на неговата личност. Странстващите мистици-аскети, членуващи в ордена и живеещи в обителите, където се центрира неговата дейност, се наричат дервиши, факири, а новоприетите послушници са известни под названията муриди или гандузи (перс.).

Принадлежността към даден орден налага пълно подчинение и редовна изповед пред старейшината-наставник, тясна връзка между членовете, съвместни ритуали. Духовните „упражнения“ се състоят във „възхваляване на Аллаха“ (зикр) посредством молитви, песнопения, речитативи, танци, екстазични въртения и др. Наред с молитвите и танците членовете прибягват и до индивидуално съзерцание, което е сходно с будисткото, но се насочва към свръхестествения абсолют. Всеки орден или негов клон е структурирана група с определен вътрешен ред, взаимоотношения и ритуали.

В братствата съществува приблизително еднакъв „път“ на откъсване от света, посредством самоотричането на собствената индивидуалност и приближаването към Аллаха, в духа на концепциите на видните мистици. А. Газали посочва девет степени, като всяка се характеризира с придобиването на спасителни качества, извисяващи поелия мистичния път послушник: разкайване за греховете; търпение при нещастия; благодарност спрямо Аллаха за низпосланите благодеяния; страх божий; надежда за спасение; доброволна бедност; отричане от света; отричане от своята воля; постигане на мистична обич към Аллаха. На всяка от тези девет степени (първите четири от които са за всички вярващи, а останалите четири са самия мистичен път) Газали различава по три фази. При преминаването им под ръководството на своя наставник послушникът навлиза все повече и във „вътрешния смисъл“ на божието откровение, става все по-мъдър и вещ, все по-любим и „близък“ на Аллаха. Най-високите степени обаче не могат да се постигнат от всеки, а само от най-старателните и благочестивите.

Суфитските ордени са един от отговорите на стремежите и въжделенията на низините към равенство, човечни отношения и справедливост. С възникването си „пътищата“ създават реално действуващата, но ограничена илюзия за братство и взаимопомощ. Продукт на протест, братствата се развиват при господствуващи експлоататорски отношения. Затова дори когато остро им се противопоставят, начело на масови народни движения (Алморавиди и Алмохади в Магриба и Андалусия — X—XIII в., Сефевиди в Иран — XV—XVI в., Сенусите в Либия — XIX—XX в.) ордените носят отпечатъка на тези отношения и не ги променят. Оглавила властта, тяхната върхушка се феодализира, а търсещите висша справедливост и духовно извисяване членове се насочват по регламентирани и контролирани, осеяни със предупредителни знаци „пътища“. Възникващите противоречия и раздвоение се отразяват както върху идеологията, така и върху порядките в самите ордени, върху тяхното място и роля в обществено-политически и идейния живот. Фатализмът надделява и ограничавайки обществено-политическите възможности на братствата, определя и тяхната историческа съдба.

Ордените са най-упоритите проводници на почитането на „светците“. Тази внесена от християнството в исляма концепция незабавно предизвиква протеста на ортодоксалните богослови, настояващи, че хората трябва да се обръщат към Аллаха пряко, без посредничество на надарени със свръхестествени качества ходатаи. Придаването на присъщите изключително на Аллаха чудодейни способности на „избранници“ се осъжда като умножаване на неговото единство и тежък грях. Опитите на богословите да спрат наплива на светците в житейските дела се проваля и спорът в догматичната област завършва с взаимни компромиси. В защита на „светците“, много от които са Мохамедови сподвижници, загинали в жихада, започват да се привеждат хадиси. Пророкът предупреждава недвусмислено, че „който е враждебен на светия мъж, открито се опълчва на Аллаха“. Мюсюлманските светци се сочат като не по-малко ревностни последователи на Корана и суната, отколкото християнските на божиите заповеди. Извършените чудеса се отдават на волята и намесата на Аллаха, който, за да покаже всемогъществото си, може да използува хора и предмети. Светите мъже се превръщат в доказателства и инструменти на божествената мощ.

Култът към светците се смесва с безсъмнени езически обреди. В дервишка обител в гр. Коня (Турция) е закачена тояга. Бездетните жени от областта вярват, че допирайки се до нея, ще могат да заченат — жест, наследен от древногръцкия фалически култ. Дервиши от Мала и Средна Азия, поставяйки при молитва под себе си, „осветяват" малки камъчета. При суша камъчетата, превърнали се във фетиши, се хвърлят в реката, за да дойде дъжд. В Индия обект на почит стават статуи на Буда, считани за образи на „светци". Марабутите в Черна Африка и днес продават кожени торбички със стихове от Корана, които служат за амулети, предпазващи от зли духове. Така чрез светците и своята дейност ордените се превръщат във фактор за поддържане на религиозността сред масите, като едновременно утвърждават навлизането в мюсюлманския ритуал на неислямски вярвания и традиции.

4. Богословска догматика

В началните разисквания и спорове по тълкуването и приложението на религиозните предписания възникват и основните елементи на теоретичното богословие, наречено „калам" — букв. „слово (логос), мисъл божия". Особени заслуги за неговото оформяне имат т. нар. муатазилити.* Представителите на това теоложко течение внасят при тълкуването на религиозните постулати рационален елемент. Въз основа на схващането си за единството между разума и откровението, тези т. нар. „елини в исляма" заключават, че всяко отклонение от предписанията на разума е греховно за исляма и че всички забранени от него действия са осъдителни и от рационална гледна точка.

Течението на муатазилитите кристализира в началото на VIII в. Наред с основателите Уасил ибн Ата (поч. 749 г.) и Амр ибн Убайд (поч. 762 г.), негови най-изтъкнати представители са Абу Гузайл (поч. 840 г.), Ибрахим ибн Хани (поч. 845 г.), Яхя ибн Хусеин (поч. 910 г.), Абдел Жабар (поч. 1024 г.) и др. Наречени също от редица съвременни изследователи „свободомислещите в исляма“, муатазилитите въвеждат рационалистични, взаимствувани от класическата гръцка и римска философия методи при изясняването и обосноваването на религиозната доктрина, стремят се да я укрепят, като отстранят редица непоследователности и безсмислици в нейното първоначално изложение.[55] По този начин те изграждат първата в исляма теологична система с рационална насоченост.

---

* Муатазилити — от гл. иатазала — отделям се, напускам, отцепвам се; букв. „отделили се".

Муатазилитите установяват превес сред богословската върхушка в началото на IX в. и халифът Мамун (813—833 г.) обявява тяхното тълкуване на догмата за задължително в империята. Противниците, съставляващи мнозинството привързани към традиционното религиозно мислене улеми, са подложени на гонения. Учредява се „инквизиция“ (михна — букв. разследвам, изпитвам), която ги принуждава да се отричат публично от ортодоксалните си грехове под заплахата от тежки присъди. При следващите халифи традиционалистите-схоластици отново надделяват и на свой ред започват да преследват още по-упорито доскорошните „инквизитори“.

Муатазилитите са богослови, които при своите разсъждения, съзнателно или не се освобождават от редица ограничения на теологията. Но те не успяват и остават в нейните рамки, внасяйки рационален взривен материал. Муатазилитите правят и решителна крачка към диалога с представителите на другите религии, практически прекъснат след споровете на пророка с юдеи и християни в Медина. В оживените дискусии те се изявяват вече не толкова като мюсюлмански апологети, колкото като мислители, които се стремят да намерят рационално обяснение за възникването и обосновката на всяко вярване и религия. Извършваните интелектуални „дисекции“ на предаваното от религиите божествено слово, разкриват неговата „земна“ същност и откъсвайки го от небесата, го десакрализират.

По времето на муатазилизма, т. нар. „среден калам“, при създадения „рационален климат“ се появяват и представители на арабо-мюсюлманската философия, повлияни от класическото гръко-римско наследство.[56] Техен родоначалник е басренецът Абу Юсеф Кинди (поч. 873 г.), заслужил името на „пръв философ“ сред арабите. Решителен принос дават знаменитият учен, тюркът Абу Насър Фараби (поч. 950 г.), енциклопедистът хорезмиец Абу Райхан Бируни (поч. 1048 г.), великият медик и учен, таджикът Ибн Сина (Авицена, поч. 1037 г.), знаменитият андалусец Ибн Рушд (Авероес, поч. 1198 г.), магрибинецът Ибн Халдун (поч. 1406 г.) и много други. Редом с тях следва да се отбележат и крупните религиозни философи и мистици като Абу Хамид Газали, Яхя Сахраварди (поч. 1191 г.) и др. Арабо-мюсюлманската философия е позитивно развитие на постиженията на класическата рационална мисъл. Философите мюсюлмани възприемат идеите на „божествения“ Платон и на „първоучителя“ си Аристотел. Разработвайки ги, те изграждат концепции и системи, в които се отхвърлят редица религиозни догмати, като дават подтик към рационално опознаване и действено преобразуване на природната и обществената среда. Техните достижения се превръщат в живителни рационални сокове за възникващата в Европа философия на Възраждането и новото време.

Мохамед Шахрастани определя философията (фалсафа — арабизираната гръцка философия) като наука, която се дели на три части: отговаряща на въпроса „какво?“; отговаряща на въпроса „как?“ и отговаряща на въпроса „колко?“. Първата разглежда същността на нещата и това е метафизиката, втората, анализираща качеството на нещата, е физиката, третата, която разглежда количеството на нещата, е математиката.[57] Видно е, че тематиката на философията неизбежно навлиза в охраняваното от религията поле на познанието на битието. Но да се приема, че човек може сам (и фактически без всесилната помощ на бога) да преоткрива принципите на своето съществуване, за исляма е недопустимо. Да се твърди, че разумът може да достигне истината, по същество сливаща се с божественото знание, противоречи на основната логика на мюсюлманската доктрина, която разграничава всемогъществото на Аллаха от несъвършенството на човека. Да се излага мироглед, чиито основи са заложени преди исляма от люде, без каквото и да е било отношение към божественото откровение, е за мюсюлманските теолози психически нетърпимо. Да се говори за наука, основана на разума и стояща над останалите като „наука на науките“, означава оспорване на мястото, за което религията претендира, че „обективно свръхестествено“ ѝ принадлежи. Отношението на ислямската доктрина спрямо философията може да бъде само непримиримо.

Неизбежният конфликт между ислямската доктрина и обърналите се с нарастващ интерес към произведенията на древните гърци и римляни мюсюлмани избухва веднага, придобивайки интересни изяви. Дори когато по същество се разминават с религиозните догми или ги отричат в трудовете си, тези философи остават правоверни. Привързаността към Аллаха обуславя и двойствената им позиция спрямо класическото наследство. То се счита за придобито знание и натрупана мъдрост, подлежащи на проучване и задълбочаване. В това отношение видният американски ориенталист Г. фон Грюнебаум основателно отбелязва, че „гръцкото мислене“ се разглежда и адмирира преди всичко като „организация на материала“, като от него се възприемат само тези елементи, от които се изпитва пряка нужда. Затова в своите разсъждения философите-перипатетици не се противопоставят пряко на мюсюлманските догми, нито целят тяхното оборване, не приемат искрено откровението „като задължително спомагателно средство за разума“[58]. Тяхната цел е преди всичко да се постигне известно „съгласуване“ на независими и според повечето от тях равностойни фактори за извисяването на човешкия род.

Хора на своето време философите-перипатетици вярват в в Аллаха и често съпровождат по същество нерелигиозни изводи с цитати от Корана и с позовавания на хадисите. Подобно на материализма в средновековна Европа и техният често стихийно изявяващ се материализъм приема по думите на крупния ливански марксист Х. Мруе „завоалирани форми вътре в ислямските теологични концепции“[59]. Рационалните постановки неизбежно завършват с възхвала на безпределното знание на Аллаха. Подобна съответствуваща на епохата обвивка е едновременно и нагледен пример за стоящите пред философската мисъл препятствия, обусловени от агностициращата функция на бога. „Обвивката“ е и важна причина мюсюлманското общество, най-вече неговият образован елит (с малки изключения), да „погълне“ почти цялото наследство на философите-рационалисти, а днес редица модернисти да им предоставят роля, сходна с тази на християнските „църковни отци“. Други съвременни изследователи, като арабския учен М. Фахри, извършват своеобразна интеграция на философията с тогавашното богословие, придавайки ѝ ролята на „прогресивен негов елемент, който сериозно е призван да подчини низпосланите откровения на проверката на философската мисъл“[60].

Изказаните разнообразни концепции показват сложността на отношението богословие — философия, в което наред с противопоставянето се чувствува и неизбежното за времето взаимно проникване. Факт е, че теологията не кодифицира нищо от философите-перипатетици, но едновременно богословите, за да отговорят на философския рационализъм и критика, се принуждават да защищават догмите дори с логически методи, търсейки по думите на нашия ориенталист Стр. Димитров „противоотрова“ срещу философската зараза. Затова заключението на видния британски ислямовед А. Уенсинг и на американския Ф. Розентал, че развитието на мюсюлманската догматика може да се охарактеризира като „ръст на интелектуализма“, при който „Аристотел засенчва

Мохамед", не отговаря на действителността, особено що се отнася до нейното съдържание.[61] Философията, подчертава видният теолог Ш. Шахразури (поч. 1281 г.), е „източник на дързост и разпуснатост, основата на объркването и заблуждението, причината за развалата и за ереста. Този, който философствува, не забелязва с разума си красотата на вярата; който е обладан от философията, който вижда в нея наука и обучение, постига лишения и провал и бива овладян от Сатаната."[62]

Наред с муатазилитите и философите се появяват и суфитите. Това са представителите на пронизващото цялата история на исляма негово мистично течение. Наименованието му най-вероятно произхожда от „суф"*, както се наричала носената от отшелниците власеница. Първите прояви на суфитите датират от времето на Омеядите, когато в търсенето на справедливост благочестиви мюсюлмани, най-вече от низините, се насочват към аскетизъм и отшелничество. Така например един от най-известните начални мистици — богословът Хасан Басри (поч. 728 г.), според преданията нито веднъж за цели 30 години не се бил засмивал, считайки, че човек има двама „лоши приятели" — златният динар и сребърният дирхам, полезни само когато го напускат. Разочарованието от действителността, противоположна на пропагандирания от Мохамед идеал, започва да се проявява както в отказа от „греховния" живот, така и в идеализацията на благочестивия примитивно-егалитарен ислям. Пасивният протест често се съпровожда и преплита с опълчване срещу силните на деня — двойственост, характерна за цялата еволюция на суфизма до наши дни.

Както при всяка религия, и при проповядваната от арабския пророк първоначалният аскетизъм прераства в мистицизъм. Търсенето на свръхестествена подкрепа в тежкия земен път предизвиква въжделения към по-пряка, макар и интуитивна връзка с бога, поражда стремежи към „лично" общуване с него. Но веднага е поставена „цена" — то може да бъде достъпно само за най-достойните и съвършените. Стремежът към търсене на „близост" с Аллаха неизбежно води до излизане отвъд границите на религиозните предписания и освещаваните от тях обществено-политически порядки. Суфизмът започва да се изявява като опозиционно спрямо властите и господствуващата ортодоксия и порядки движение. Аскети и проповедници, призовавайки към „насочване с лице и душа", към „отдаване" на Аллаха, привличат последователи. За едно от първите, появило се към 800 г. в Александрия обединение, летописците съобщават, че се е наричало „суфия". Неговите членове са проповядвали, че трябва да се върши само това, „което е угодно на Аллаха", пренебрегвали са властите и са се противопоставяли на техните представители.[63] Така възникват и се оформят братствата-ордени.

---

* Суф. Има разнообразни становища за произхода и тълкуването на термина Английският учен Р. Никълсън изброява в средновековните съчинения до XI в. 78 различни разяснения на неговия смисъл.

Конфликтът не остава на равнището на всекидневния живот. Мистичното течение излъчва редица мислители, които получават широка известност. Техните проповеди набират последователи, които веднага влизат в остри идейни стълкновения с ортодоксално настроените улеми. Членовете на братствата, всяко обявяващо свой „път" на сближение с Аллаха, и особено техните ръководители биват причислявани към опасните за държавата „еретици" и осъждани на смърт. Честите разправи дават основание на изследователи като пакистанския учен Ф. Рахман да твърдят, че през късното средновековие положението в исляма може в общи линии да се характеризира като „борба между ортодоксалното учение и суфизма"[64]. Твърдението е преувеличено. Конфликтите се редуват с компромиси. Суфитите и техните братства постепенно се превръщат в неразделна част от исляма, а техните мистични разбирания се нагаждат към догмата, която „попива" редица от тези на пръв поглед несъвместими с нея тълкувания.

Изправена пред вълните на рационализма и мистиката, пред оспорванията на съперничещите си направления и секти, ортодоксалната сунитска догматика след краткото муатазилитско „отклонение" предприема настъпление на няколко фронта. Срещу продължаващите да „философстват" последователи на муатазилизма привържениците на заклетия им враг Ибн Ханбал не се колебаят да организират погроми. Опълчва се и бившият техен привърженик Абу Хасан Ашари (поч. 935 г.). За да ги обори, той възприема като средство редица рационално построени доводи. Ашари се счита за основател на теологическа система, т. нар. „късен калам", която постепенно си пробива път въпреки недоверието на крайните ортодокси. Със „залеза на муатазилизма", отбелязва Х. Мруе, настъпва „качествена промяна" в идейния живот на арабо-мюсюлманското общество. На преден план излизат две основни направления, своеобразни „последствия" от муатазилизма. Едното е на арабо-мюсюлманската философия, другото — на ашаритското богословие — каламът, който става „връх" на „собствено" ислямската философия.[65] Конфликтът помежду им продължава и в наши дни.

Борбата на очертаващото се сунитско направление с философите-перипатетици и с мистиците, със съперничещите му шиити и харижити се изостря особено от втората половина на X в., отразявайки настъпилата в обществото криза. В началото на XI в. абасидските халифи предприемат опит да подчертаят и изведат на преден план религиозното си върховенство. По този начин те считат, че ще могат да се избавят от опеката на селджукските военачалници и да неутрализират застрашителното влияние на Фатимидите в Кайро. Халифът Кадир (991—1031 г.) издава няколко „послания" — своеобразни манифести. В тях се осъжда фатимидският исмаилизъм като дело на „безбожници-материалисти" и се прокламират достойнствата на „хората на суната", следващи Корана и „пътя", посочен от Мохамед.

Основният документ, издаден от Кадир, е т. нар. „кадиритско" предписание (1017 г.), в което се очертават основните линии на сунизма като държавна религия. Във всяка дума на документа по думите на швейцарския ориенталист А. Мец личат „белезите от раните на вековна борба"[66]. В тази своеобразна халифска „була" въпреки външно умерения тон явно личи надмощието на ханбализма, с което фактически се узаконява „затварянето на вратите" за ижтихад, забраната на самостоятелните усилия при тълкуването на догмата. Муатазилитските трактовки са обявени за съмнителни, редица техни изводи за еретични. Шиизмът и харижизмът се определят като несъвместими със суната. Превъзходството на „хората на суната и общността" категорично се утвърждава. То се свързва с догматичните и обредни задължения наред с произтичащите санкции при тяхното нарушаване или пренебрегване.

Една от целите на предписанието е да се знаят тези, „които са отстъпници и неверници". Документът е преподписан от найвидните религиозни лица, с което още веднъж се освещава като автентична интерпретация — утвърждение на управляващите исляма божествени принципи. Появата на този типичен „символверую" отбелязва решителния етап в окончателно оформяне на схоластичната ислямска богословска система с нейната преобладаваща сунитска интерпретация.* Тя бива изградена върху идеологически материал от противоречащи и преплитащи се схващания на „ортодоксални" и „еретични" течения, често разменяли своите места в продължителните конфликти и взаимодействия помежду им.

Концепциите на Ашари се развиват в консервативна насока от големия богослов Абу Хамид Газали, считан и за най-видният представител на мюсюлманската религиозна философия. Ашаритското течение взема превес в сунизма, рационализмът е подавен, муатазилитите се считат за своеобразни „парии“ в уммата, дори за хора, чиито тленни останки не заслужават да бъдат изпращани от правоверните до гробищата. Атаките срещу филсософите стават още по-ожесточени, тъй като нахлулият в ортодоксията мистицизъм обявява техните разсъждения и изводи за греховни и отклоняващи правоверните от пътя на Аллаха.

---

* Своеобразен „Символ-верую" — „акида" (вяра, догма) на исляма стават няколко сборника, в които се излагат и коментират основните догми на неговото вероучение. Най-почитани от сунитите са сборниците „Великият фикх", приписван на известния Абу Ханифа, „Догми" от крупния богослов Нажмудин Насафи (поч. 1142 г.) и др.

От XII в. в духовния и идеологически живот на уммата започва категорично да преобладава „каламът“. Неговите представители осъждат всички, които в една или друга степен се отклоняват от кадиритските предписания, тълкувани във все по-консервативен смисъл. Философията е обезличена. Обявени за греховно „въведение“ към исляма и безбожничество, трудовете на Фараби, Кинди, Бируни, Ибн Сина и Ибн Рущд престават да бъдат предмет на изследване и критика от страна на богословите, които се задоволяват с безкрайни коментарии на написаното от Ашари, Газали, Абу Мансур Матуриди (поч. 944 г.), Абу Бакр Бакилани (поч. 1013 г.) и от други видни представители на „късния калам“. Ибн Халдун отбелязва, че последвалите Газали теолози „смесиха въпросите на науката за словото с въпросите на философията, поради общност в подходите им на изследване“ и тъй като техният предмет и въпроси са сходни, „стана тъй, сякаш те са едно изкуство.“[67] Сливането получава названието „таухид“ — (наука) за „единобожието“, показващо, че ислямът временно е постигнал заветната за всяка религия цел да превърне философията в своя „слугиня“.[68] Званието „богослов“ — мутакалим се превръща в символ на стриктното и едностранчиво следване и защита на все по-замръзнали постулати. Не друг, а Газали определя като цел на мутакалимите да съхраняват „догмите на вярата за придържащите се към суната и нейната защита от бъркотията, която внасят в нея еретиците със своите (греховни) въведения“[69].

Със „затварянето на вратите“ за ижтихад догматичните спорове в рамките на суната стихват. „Каламът“ блокира, неговите представители се задоволяват с повтаряне на казаното от консервативните предшественици. Богословието става толкова по-безплодно, колкото липсват противници и опоненти, което го принуждава да се движи „на празен ход“. Универсалистките претенции на исляма, подпомагащи в началото стабилизацията на новите обществено-политически структури и разширяването на обсега на арабо-мюсюлманската цивилизация, сега се превръщат в част от механизма на настъпилата стагнация. Утвърдилият се принцип за безусловно поддържане на интегративната функция на религията в условията на „източния феодализъм“ води до изключване на всякакви отклонения от склеротизиралата догма. Ограничават се възможностите за обновление в културната, идейната, политическата и социалната област. Тези области се схващат само като части от еволюиращо в затворен кръг на движение към спасението битие. Затварят се всякакви „странични входове“, откъдето би могло да проникне новото. Запечатват се и „изходите“ за търсене на позитивни решения, които да дадат подтик за преодоляване на настъпилия упадък.

Главните постановки на така оформилата се за няколко столетия ислямска религиозна доктрина могат обобщено да се изразят с известните стихове от сурата „Жени“: „Вие, които повярвахте! Вярвайте в Аллаха и в неговия пратеник, в писанието, което му низпосла, в писанието, което низпосла и преди. Който не вярва в Аллаха и неговите ангели, в неговите писания и пратеници, в последния ден — той е дълбоко заблуден.“[70]

Вярата в Аллаха е база на исляма, ядро, около което гравитират всички останали принципи, концепции и представи. Самото наименование на проповядваната от Мохамед вяра е свързано с „отдаването“, с предопределеното подчинение на човешкия род спрямо създателя на Вселената. Всяка мисъл, че може да съществува друго висше същество, друго божество освен Аллах подлежи на сурово наказание, ако се изяви — на този, и непременно на другия свят, ако остане притаена. Коранът налага на мюсюлманите както в молитвите, така и в делата си да засвидетелстват вярата си, че „няма божество освен Аллах“, че „Аллах е единствен господ“.[71] На неограничената власт на Аллаха над всичко видимо и невидимо, на неговия непререкаем авторитет са основани и останалите мюсюлмански принципи.

Втората по важност провъзгласена догма е почитането на Мохамед като божи пратеник и пророк. Резервите спрямо посланическата му мисия или съмненията, че е последният „печат на пророците“, са равносилни на тежък грях. В своята проповед, подкрепена и от словото божие, арабският пророк нееднократно твърди, че е смъртен. Единственият му опит да убеди меканците, че е извършил чудо, като за миг е стигнал, яхнал кентавър, до Ерусалим и се е възкачил по стълба до седмото небе, е предизвикал насмешките на съгражданите му, а и до ден днешен създава главоболия на богословите.[72] А с неговите предписания как мединците да опрашват палмите по нов начин, фиаското е толкова явно, че го принуждава да признае, че послушалите го всъщност

„повече знаят" в светските си дела.[73] Впоследствие обаче възвеличаването достига измерения, изключващи грешки, които придават на божия пратеник свръхестествени способности. Тясната връзка на исляма с живота и дейността на неговия създател, често кара общността на правоверните сама да назовава себе си „Мохамедова", откъдето идва и наименованието мохамедани.

Аллах се обръща към хората посредством пророци и пратеници. Те са натоварени с мисията да напомнят на склонното да забравя човечество пренебрегнатите божествени предписания. В исляма се твърди, че Мохамед е бил предшествуван от 313 пратеника и 124 хил. пророци, с типичната за средновековното мислене помежду им йерархия. Пратениците са пророци от по-висша категория. До тях божието послание достига в цялостен вид и те го предават на народи и племена, докато пророците имат предимно задачата да го разпространяват. Значително място в кораничния разказ заемат пратениците — пророци, имената на 25 от тях се споменават по различни поводи в текста. Най-напред това е самият Адам, последван от Ной (Нух) и Авраам, „обичан от Аллаха" заради готовността му да пожертвува сина си. Мойсей (Муса) се почита като „посредник" на Аллаха и израилевото племе, Исус (Иса) Месията* се сочи като „слово" и „дух", идващи от Аллаха, но въпреки тези взаимствувани от християнството свръхестествени качества той не може да се сравнява със смъртния Мохамед.[74] За пророци са посочени старозаветните библейски царе и патриарси: Давид (Дауд), Арон (Харун), Соломон (Сюлейман), Лот (Лут). Наред с тях в Корана се срещат евангелските светци Захарий (Закариа) и Йоан Кръстител (Яхя), приписват се пророчески достойнства и на митични проповедници сред арабските племена като Шуайб, Салих и Худ.[75] Към цялата тази група от благочестиви единобожници по-късно ще бъдат причислени Александър Македонски (Искендер Зулкарнайн)** и християнският св. Георги (Журжис).[76]

Разказите за пророците се срещат на много места в Корана. Явно арабският проповедник се е стремял да докаже, че е приемник и завършител на тяхната мисия. Тези божи избраници имат според Корана една и съща задача: да предадат на хората вечната истина за единствения Аллах. Затова те се сочат като „истински мюсюлмани". Проповедите им се посрещат с недоверие и след редица перипетии неповярвалите биват наказвани от божия гняв с катаклизъм. Появата на всеки пратеник или пророк е своеобразен цикъл от връзката бог — човечество. Пророците и пратениците са представени като непогрешими, силни и побеждаващи. Описаните от Библията техни терзания, колебания и човешки слабости са значително притъпени. Всичко в Корана се центрира по основната идейна ос — вярата в единствения бог или неговото отхвърляне. Извършено е сгъстяване на краските за сметка на разнообразието в тоновете.

---

* Месия — масих, от евр. машиах — помазаник (христос — гр. ез.). Така са се наричали и еврейските царе, помазвани от жреците със зехтин след раждането им.

** Искендер Зулкарнайн — букв. Александър Двуроги поради разпространеното му изобразяване с рога в духа на източното обожествяване.

Сред пратениците-пророци освен Адам и Авраам с изключителна почит се ползуват Мойсей, получил „Тората“, Давид — „Псалмите“, Исус — „Евангелието“.[77] Аллах е изпратил всичко 104 „свитъка“ със съдържанието на неговото вечно божествено слово. Те се различават по форма, език (тъй като са предавани на различни народи) и начин на изложение както помежду си така и от Корана. Той всъщност е най-истинното материализирано ехо на намиращия се до трона на бога оригинал.[78] Постановката за свитъците утвърждава връзката на исляма с предшествуващите го юдейство и християнство, но подчертава и решаващото му предимство. Посланията до повечето от предишните народи са загубени, юдеи и християни следват „деформирани“ от тях варианти на божественото слово, изменяйки на низпосланото на Моисей и на Исус. Благодарение на последния пророк и на Корана само мюсюлманите, като следват правия път на Аллаха, ще постигнат спасението и вечното блаженство. За останалите монотеисти то остава твърде проблематично.

В Корана се срещат три вида надарени с разум същества: хората, джиновете — своенравни духове, създадени от огън, и ангелите, създадени от светлина, както гласи и един от хадисите. Хората и джиновете са сътворени, за да почитат създалия ги бог, ангелите — да изпълняват неговите поръчения и да му бъдат верни пратеници.

Коранът твърди, че Мохамед е успял да убеди цели „облаци от джинове“ да станат правоверни. Но не всичките. И до ден днешен те вълнуват масовото съзнание и въображение с капризния си нрав, без съмнение останал им отпреди исляма.[79] Ангелите обаче напълно са спечелени за божията кауза.[80] Наред с безтелесността си те се движат с фантастична скорост, което кара мюсюлманите да им придават многобройни взаимствувани от християнския арсенал антрибути, тъй като Коранът е твърде пестелив при тяхното външно описание. И при тях има йерархия. Видно място заемат четиримата арахангели: Гавраил, Михаил (Микаил), Азраил и Серафил (Израфил). Гавраил предава божественото слово, Михаил е хранителят на всички твари и на реда във вселената, Азраил е ангелът на смъртта, натоварен със задачата да извади с меча си душата на покойника от тленните му останки. Серафил ще протръби настъпването на второто пришествие. Важни функции са поверени на Накир и Мункир. Тези „следователи" отделят душите за благодат или мъчение след подробен разпит за деянията им. Многоброен отряд от редови ангели е натоварен с полицейски функции при изпълнението на божията присъда: грешникът е завързван с верига дълга 70 лакета и хвърлян в адския огън. Мъченията тук се поддържат от 18 главни надзиратели начело с Малик. Изпълнението на присъдите ги прави „груби и силни" спрямо наказаните[81]. Богословите дълго ще спорят с какви точно насилия и ругатни изпълняват поверените им репресивни задачи.

Особено място сред ангелското съсловие заема Иблис* — сатаната (шейтан).[82] Това е ангел, който отказва да се подчини на божията заповед да се поклони на Адама, воден от гордостта си с довода, че е създаден от огън, а не от глина като човека. Избухва скандал. Разгневеният Аллах проклина опълчилия се, заявявайки, че ще изпрати в ада него и всички, които го последват. Иблис, по думите на френския изследовател Ж. Жомие, е за хората „врагът в пълния смисъл на думата, затова му е придадена и такава значимост"[83]. Той носи злини на човечеството, отклонявайки го от почитанието на бога — грехове, които водят до вечни бъдещи страдания. Съблазните на Иблис могат да се осуетяват само чрез благочестивост, изразяваща се в стриктното спазване на ислямските предписания. Антитезата между доброто и злото е с категорична алтернативност, сходна с тази на манихейството.

В постановката за ангелите личи влиянието на Стария завет, но също и на Апокалипсиса. Остава и наследената от двете религии постановка за тяхната двойственост на „добри" и „лоши", когато трябва да изпълняват божествената присъда над грешниците. По-късно под зороастрийско влияние в догматиката се появява и Иблисовото войнство от демони, наречени шейтани, подчиняващи се на козните на господаря си, който е и владетел на царството на тъмнината. Историята за опълчването на Иблис в известен смисъл е оригинален принос на Мохамед. Неин вариант се среща в апокрифни интерпретации на библейския разказ за бунта на ангелите и дъщерите на хората. Тя става обект на многобройни тълкувания от мюсюлманските богослови и философи.

---

* Иблис — от диаволос (гр. ез.). Шейтан произлиза от етиопското сатана.

Вярата в ангелите, наивната вяра в свръхестественото е важно средство за поддържане на религиозната привързаност на масите. Тя се укрепва и от факта, че в ислямската интерпретация ангелите стоят по-ниско от пророците и фактически следят за изпълнението на божествените предписания. Освен това с всеки човек се занимават двама наблюдаващи го ангели-пазители. Ангелите са блюстители на волята на Аллаха, сатаната е изпитанието и погубващата човечеството сила. Изявяваща се като алтернатива, тя не представлява определена система от ценности, която да бъде осмислена и следвана. Прегрешението се превръща в безцелно престъпване на „границите", поставени от Аллаха и посочени от исляма, като автентично приложение на неговата воля. Следователно прегрешението е недостоен и безсмислен бунт с трагични, но заслужени последствия. Желателната и „спасителна" възможност за избор на хората е изцяло и предопределено насочена.

Според ислямската догматика житейският път на земята е ограничен миг, в който вдъхнатата от Аллаха душа пребивава във временната и тленна обвивка на тялото. И. Голдциер сполучливо отбелязва, че насочената към земята есхатология на Мохамед е подчертано песимистична, а оптимизмът е пренесен за отвъдния свят. Земният живот е използуване на бедни и ограничени възможности, предоставени от преходното материално обкръжение.[84] Отдадено на суетата, на надпреварата в умножаване на имуществото и поколението, земното пребиваване е своеобразна игра на капризни деца. При нея поради несъвършенството си хората се отдават на удоволствия, неподхождащи за спасението на душата, уверяват видни апологети като Табари и Замахшари.[85] Според пророка Аллах държи на земния живот не повече, отколкото на изсъхналите камилски кости, разсеяни по пясъците на пустинята. Не случайно всевишният сам заявява: „Не е животът на света, освен забава и игра, обителта отвъдна е живот."[86] На него се гледа предимно като на изпитание и подготовка за вечното бъдеще след смъртта.

Антитезата между преходното, тленно земно съществувание и вечността, свързана с пребиванието на другия свят, е сред постоянните теми на Мохамедовата проповед. Всеки човек трябва да има предвид, че за всички негови помисли и деяния го очакват награда или наказание. Веднага като умре, след разпита от Накир и Мункир неговата душа вече търпи мъките на ада или блаженствата на рая. Но основният въпрос за вечния „дом на пребиваването" се отсъжда пряко от Аллаха с настъпването на съдния ден. Това е срещата на цялото човечество — от праотеца и прамайката до новородените, обозначаваща завършекът на земното съществуване, краят на света.

Заетият от предшествуващите религии есхатологичен материал е развит в Корана твърде фрагментарно и непоследователно, но с категорична настойчивост и предизвикваща тръпки у правоверните убедителност. Наричан „събитието", „часът", „ден на отсъждането", „възнесението", на „срещата", на „изхода", на „решението", той ще настъпи.[87] Дали ще дойде рано или късно, времето не влияе върху неговата неизбежност, идея, която пронизва цялото съдържание на Мохамедовата проповед.

Катаклизмът се предшествува със знаменателни събития в неговото навечерие. Библейските варварски племена Гог и Магог ще разрушат издигнатата срещу техния напън от Александър Македонски стена и ще се разпръснат по света, носейки смърт и хаос.* Прикованият от Аллаха „лъжлив месия" (Антихрист) — Дажал**, ще се освободи от скалата и възцари на земята. Яхнал магаре, 40 дни той ще се надсмива над Аллаха, подлагайки на ужаси и разорение неговите привърженици. Но триумфът на противниците на бога, предизвикателен и страшен, е ефимерен. Дажал ще бъде победен и убит от изпратен от Аллаха обновител на вярата — Махди. Отначало той е отъждествяван с Исус Христос, впоследствие се утвърждава като друго лице със съответните, по разному интерпретирани от сунити и шиити, качества. А масовото въображение ще го свързва и с редицата претенденти за тази роля — мисия.

След това второ пришествие според едни улеми ще се възцари мир, който ще продължи 40 години. Според други ще настъпи веднага краят на света, описан в Корана с голяма сила на въображението.

> Небето, когато се раздра,
> послуша господаря си и направи това,
> земята, когато се надигна,
> изригна що е в нея и опустя,
> послуша господаря си и направи това.
> Към господаря си, човече, стремиш се
> и в устрема свой ще го срещнеш.[88]

Настъпилата катастрофа е неочаквана. Нещастието е всеобщо, всичко загубва своята стойност. Подобно на разпръснати мушици хората безредно се мятат във всички посоки, пияни, загубили разум, с втренчен поглед. Всеки се стреми да се избави, но никой никому с нищо не може да помогне. Хората изоставят родители и потомство, приятели и имущество, готови са да ги заложат, само за да се спасят. „Кърмачката ще забрави за сучещото, бременната ще изтърси носеното.“[89] От изпитанието ще побелеят децата, ще се ужасят дори лишените от разсъдък.

---

* Според мнозинството съвременни изследователи става дума за Великата китайска стена.

** Дажал — букв. измамник, лъжец. Легендата за прикования Прометей се преплита с Апокалипсиса на Йоан.

В тази апокалиптична обстановка Серафил ще призове с тръбата си живи и мъртви. Възкръсналите ще излезнат с голяма бързина от гробовете „като че ли към жертвеници устремени“[90]. В плът и кръв те ще застанат в отделни редици на праведници и грешници. Праведниците са „със светли и бляскави лица“, грешниците треперят от страх, погледите са сведени, лицата страшни и мрачни, ръцете, краката и езиците им показват тяхната виновност. Деянията на всички, с изключение на пророците и на мъчениците за вярата, са записани в книги — осчетоводяване, което е заето най-вече от християнството. Точността е завидна — до „теглото на горчичено зърно“[91]. Заобиколен от ангели и пророци, сред които видно място заема Исус, Аллах ще отмери на везни точно деянията на всеки. За праведниците „сметката е лека“. Грешниците ще бъдат подложени на суров разпит, те не ще могат да се оправдават. Съдът ще продължи 50 хиляди години и божествената присъда е окончателна.[92] Всички ще трябва да преминат през тънкия като косъм мост Сират*, надвесен над ада. Подпомогнати и от животните, принесени от тях като курбан за Аллаха, праведниците ще го преминат. Грешниците ще изпаднат в ада.

Аллах недвусмислено заявява на всички хора: „Няма сред вас, който да не влезе в Геената“ дори за малко време — пасаж, напомнящ заканите на Йехова спрямо избрания народ при честото му непослушание.[93] В случая богословите имат редица главоболия при тълкованието. В края на краищата интерпретацията в духа на общите насоки на исляма взема връх. Пламъците на ада ще бъдат „като разхлада за праведните“ и те ще преминат през тях мигновено, без дори да забележат изпитанието. Така поне твърди Табари, а Замахшари ни убеждава, че праведниците само ще надникнат в зиналата огнена бездна.

Ислямският ад (жаханнам)** носи чертите на Геената в Евангелието и на ада на юдейството. Това е място на вечен огън и парещ вятър, на задушаващ черен дим и кипящ катран, на нетърпима жега и страшни мъчения. В Корана се споменава за степенуване на наказанието в зависимост от прегрешенията и че лицемерите ще бъдат на „дъното“, но локализация не е извършена.[94] По-късно богословите ще обособят седем реда, които според някои изследователи (испанеца А. Паласиос и италианеца Ф. Габриели) ще повлияят, литературно преработени, и върху Данте. Картината на мъченията е предадена с голяма поетична сила и до ден днешен не губи своята приковаваща убедителност в чувствата и съзнанието на правоверните.

---

* Сират — букв. път. Според редица изследователи става дума за заемка от лат. дума стратум, имаща същото значение.

**Жаханнам — от ге хинном (евр. ез.) — долина Хиномска. Тук според Библията са ставали жертвоприношения към Молох и затова мястото е било ненавиждано и прокълнато от евреите-монотеисти.

В сравнение с описанието на ада краските за рая са значително по-пестеливи. Той изразява въжделенията на народите от горещите пустини и степи към прохлада, влага и зеленина. Живстът е представен в полулегнало положение като непрекъснато угощение и удоволствия. Прекрасни, изпълнени с плодове, дървета служат за сянка и храна наред с месото от всякакви птици и животни. И тук текат реки от мляко и ухаещ мед. Забраненото на земята вино е като река, но не упива. Реката от масло в християнския рай по понятни причини е заменена с кристално чиста вода.[95] Мохамед въвежда млади юноши, белолики девойки, които прислужват на праведниците, доставяйки им и еротични наслаждения и възстановявайки мигновенно невинността си.[96] Съпругите са заедно с праведните свои съпрузи, но в еротичните наслади не участвуват, въпреки че в рая естеството им не е вече осъдително. По всичко изглежда, че и тук те са твърде смирени. В известен хадис пророкът заявява, че надниквайки в ада, видял, че повечето от обитателите му са от нежния пол.[97] Следователно жените в рая са малцинство. Йерархията също не е пренебрегната. Основното делене е между следвалите „правия път“ мюсюлмани и особено отличилите се по него. Подразбира се, без категорично да е посочено, наличието на специални места за пророците, праведниците, „близките“ на бога „светци“. Загиналите в жихада мъченици за вярата имат и голямото предимство да влязат в рая непосредствено след смъртта си, без да се безпокоят за изпитанията на възнесението и съдния ден.[98] Мюсюлманската представа за рая наред с взаимствуванията от юдейството и християнството изпитва и зороастрийско влияние. Едно от неговите названия — фирдоус, е взето от персите. Общо раят се схваща като „пълнота“ не само на духовното, но и на телесното битие. Оказва се, че първото особено увлича аскетично и мистично настроените, докато материално-чувствените картини и днес вълнуват въображението и упованията на вярващите низини. Така всеки правоверен „намира“ в рая своето.

В Корана се говори, че между рая и ада се намира стена, но каква огромна разлика от двете ѝ страни. Раят се намира „нависоко", обитателите му могат да наблюдават падналите „долу" грешници, които, вдигайки взор, изпитват, както твърди Коранът, мъчително удоволствие. Във въображението на пророка раят е своеобразна градина във висшите небесни планини, на която противостои дълбоката земна адска пропаст.

Идеята за съдния ден заема във вижданията на Мохамед толкова съществено място, че знаменията за възкресението и отвъдния живот често се сливат със самото съществуване на Аллах като решително доказателство за неговата всемогъща сила. Темата Аллах — отвъден свят, е централна в исляма, вярата в нея се превръща в могъщо средство за направляване и контрол върху поведението на правоверните. В съзнанието им картините на ада и рая се вкореняват дълбоко и здраво ги привързват към „истинната религия". Само тя носи и гарантира вечното бъдещо спасение. Грешниците мюсюлмани след по-кратък или продължителен престой в ада (в зависимост от прегрешението), най-много докато „изгорят и се овъглят", както твърди Ашари, в края на краищата ще бъдат помилвани и ще се присъединят към блаженствуващите в рая техни единоверци.[99]

Наред с главните постановки на исляма съществена част от богословските занимания и особено от „практикуването" на религията заемат нейните пет „стълба". Те са: изповядване на вярата — „засвидетелствуване" (шахада), молитвата (салат), постът (саум), предоставянето на милостиня (закят), поклонничеството (хадж).[100] Някои богослови прибавят като задължание и „свещената война" (жихад). „Стълбовете" са канонизирани като задължителни за правоверните предписания за религиозна обредност, поведение и дейност. В доктринално отношение към тях се отнасят и налаганите при нарушаването им като установени правила санкции.

Засвидетелствуването на вярата в единния бог — Аллах, представлява най-пряко свързания с догматиката принцип на религиозната практика. То се изразява в произнасяне на формулата: „няма божество освен Аллах и Мохамед е пратеник на Аллаха", която изразява и принадлежността към исляма. Достатъчно е друговерец да я изрече пред духовно лице или свидетели, за да се счете, че е приел „истинската вяра". Формулата съдържа в себе си два основни елемента от догмата: изповядването на стриктно единобожие и признаването на пророческата мисия на Мохамед. Обединени в неразривна връзка, те концентрирано въвеждат в същината на исляма.

В религиозните канони се отделя особено внимание на молитвата.[101] „Ако човек се къпе пет пъти дневно, тялото му се очиства от мръсотията, ако пет пъти се отдава на молитва — очиства се от греховете", гласи шариатът, внушавайки на правоверните щом се почувстват свободни да се отдават на молитва.[102] А забраната на хазартните игри и на виното в значителна степен се дължи и на констатацията на пророка, че неговите сънародници така са се увличали, че освен кавгите често са забравяли за това свое задължение. Islamът предписва няколко вида молитви, изпълнявани индивидуално или съвместно. Най-напред са петте всекидневни: сутрешната, дневната, следобедната, след залеза и молитвата преди сън. Задължително измиване или почистване предшествува всяка молитва. Докато се моли правоверният е длъжен да се откъсне от мирските дела, заставайки пред Аллаха смирен, покорен и нищожен. Всяка молитва започва с произнасянето на фразата „Аллах е най-велик" (Аллаху акбар). Посоката е към Каабата, произнася се на арабски език с тих глас „Откриващата" глава от Корана, която по съдържание е близка до християнското „Отче наш". Сравнителната краткост се съчетава със строг обреден цикъл (ракят), включващ покланяне, изправяне, произнасяне на фрази и молитви, засвидетелствуване и т. н. — всичко 11 елемента.

Особено място заема петъчната молитва, която трябва да бъде обща за всички.[103] По думите на богослова Бухари по благочестивата си стойност тя превъзхожда 25 пъти произнесената насаме вкъщи. На нея ходжата чете и своеобразна ектения — за управляващия общността на правоверните и нейното благополучие, произнася проповед, често посветена на житейски проблеми. Петъкът е ден на общата молитва, но за разлика от съботата на юдеите и неделята у християните, той не е почивен ден. След общата молитва мюсюлманите се заемат с професионалните си и мирски дела. Ислямът не ги задължава да се молят само в джамия, защото накъдето и да се обърнат — „навсякъде е божественият лик", а благочестив хадис гласи, че Аллах е направил цялата земя подходяща за молитва.[104] Има различни видове молитви и при различни поводи: при раждане и смърт, брак, важни начинания и др.

Общата молитва се извършва под ръководството на ходжата, имама (букв. „стоящият най-отпред"). Имам може да бъде всеки пълнолетен мюсюлманин, благочестив, справедлив и физически здрав. Имам може да бъде и жена, но ако следващите я са мъже, помежду им трябва да има завеса. Ръководството на молитвата, извършвано приживе от Мохамед, придава изключително значение на тази роля, тъй като се счита, че подпомага насочването на общността по правия път. Шиитите изграждат около нея свръхестествен ореол. Докато сунитите наричат с почетното звание „имами“ богослови като Абу Ханифа или Шафии, за шиитите имами са потомците на Али — „предводители“ на цялото човечество по пътя към неговото спасение. В исляма официално не се очертава статут на духовенството със съответните ръкополагания, йерархия, религиозни задължения и пълномощия. Твърде скоро обаче тези, които се занимават с ръководството на молитвите и с богословие се отделят от масата правоверни, придобивайки съответни прерогативи и авторитет — явление, характерно за шиизма и признато в известна степен от сунизма.

Постът е задължение, което и в Корана се посочва, че е наследено от предшествуващите религии. За разлика от християнския той налага не избягването на определен вид ястия, а пълно въздържание от храна, течности и всякакъв вид удоволствия.[105] Постът протича през определения за него месец рамазан. Въздържането е от тъмно до тъмно — времето, когато не могат да бъдат различени белия от черния конец. От пост се освобождават възрастните и малолетните, болните, бременните, тръгналите на дълъг път и кърмачките, водещите жихад, които трябва впоследствие или да го изпълнят, или да раздадат милостиня на бедните. Според шариата задължението приучава правоверните към готовност за жертва в името на исляма, към самоконтрол при изпълнението на религиозните предписания, показва на имащите изпитваните от бедните страдания и по този начин подпомага тяхното сближение и разбирателство.

Посредством закята според исляма правоверният също се „пречиства“ от греховете.[106] Въведен от пророка, той се състои в отделяне веднъж годишно от пълнолетните правоверни на 1/40 от домашната собственост, от добитото от занаят или търговия във вид на пшеница, грозде, добитък, сребро, злато. Първоначално закятът е бил своеобразна милостиня, която общината е разпределяла между бедните, вдовиците и изпадналите в затруднения. От времето на Омеядите се превръща в данък, запазвайки и характера на религиозно задължение. Наред със закята ислямът препоръчва и доброволната милостиня (садака), приемаща различни форми: парични помощи за дервиши, джамии и медресета, превръщане на недвижима собственост във вакъфи и др. Предоставянето на милостиня се счита за начин за „преразпределяне на доходите“. Своеобразна алтернатива на рязкото имуществено неравенство, тя е предназначена да смекчава противоречията в уммата.

Поклонничеството правоверният трябва да осъществи поне веднъж в живота си.[107] Извършва се в началото на предназначения за тази цел месец „зу л-хижа“, който е последният по мюсюлманския календар.* Отначало поклонението е било насочено само към Каабата, но впоследствие се разпространява и на другите „свети“ места: Медина, където е гробът на пророка, Таиф и др. Хаджилъкът най-красноречиво показва синкретичния характер на исляма и способността му да пречупи през догматиката заемки от най-различни вярвания. Правоверните например обикалят седем пъти Каабата и целуват останалия от доислямско време „черен камък“, жест, който обаче не се смята за идолопоклонничество, а за традиция.

Цялата обредност на хаджилъка като задължение и благочестиво удоволствие го превръща в блян за правоверния. Важно място заема и извършваното жертвоприношение на овен, козел, камила, бик на 10 зу л-хижа не само в долината Мина, край Мека, но и по целия мюсюлмански свят. Това е най-големият празник — курбан байрам (ид адха), на който се чествува жертвоприношението на Авраам. Но според Корана праотецът е избрал за жертва не сина си от Сара — Исаак, прародителя на евреите, а сина си от наложницата Агар — буйният и непокорен ловец Исмаил, считан за прародител на арабите. Митът за жертвоприношението и за Исмаил започва скоро да се свързва с обрязването. Въпреки че в Корана не се споменава за този възприет и от юдейството езически обичай, ислямската традиция го провъзгласява като знак за принадлежност към „правата вяра.“

Поклонението приема впечатляващи колективни форми. Край Мека се събират вече над милион вярващи, стекли се от всички краища на света. Облечени в еднакви скромни и груби дрехи, символ на смирена благочестивост, те съвместно изпълняват продължителен ритуал, с който се внушава равенството и братството помежду им. Поклонничеството е най-внушителната изява на универсалистките претенции на исляма.

Жихадът е задължение, което без да бъде включвано сред „стълбовете“ от догмата, придобива в историята не по-малко значение от тях.[108] Неговото изпълнение се възлага не толкова на индивида, колкото пред общността на правоверните. Векове той се счита за „свещена война“, за „върховно усилие“ за разпространяването на вярата в Аллаха на земята. Интересно е, че в Корана, това задължение за „усилия“ по очертания от бога път с „имуществото и душите“, е вложено и в устата на . . . Исус (който тук далеч не е „кротък“ и произнася по-скоро еремиади) в призив към неговите апостоли и привърженици.[109] Като се мотивират с приписваните на пророка думи, че „големият жихад “е вътрешната борба на вярващите със самите себе си, средновековните мистици тълкуват това задължение в аскетично-нравствена насока, която чувствително се разминава с първоначално вложената агресивност. Днес жихадът се схваща най-вече като борба за освобождение на мюсюлманите от господството на „друговерците“, тълкува се и като усилие за преодоляване на наследената изостаналост. Според френския ориенталист В. Монтей, както формулата „с нами бог“, жихадът може да се прибавя „към всяко ястие“[110]. Еволюцията в съдържанието му отново показва както консерватизма на ислямската доктрина, така и стремежа на редица нейни привърженици и апологети да я нагаждат към изменящата се обстановка в уммата и по света.

---

* Мюсюлманският календар е лунен. Годината се състои от 12 месеца, общо 354 дни. Оттук и непрекъснатото движение на лунните месеци спрямо грегорианския календар и годишните времена.

Догматичните правила — „стълбове“, регламентират не само обредите и поведението, но и са основа за стойностна оценка на всяко деяние, дори помисъл на правоверния. Преценката варира от категорично задължителното (фарз, уажиб), до абсолютно забраненото (харам). Тяхното следване или отхвърляне се свързва съответно с награда или наказание, неизбежни ако не на този, обезателно на отвъдния свят. Между двата полюса е препоръчителното (мандуб) и „неприятното“ (макрух) — деяния, които са обект на морална оценка, но не и на правно-религиозна санкция. В центъра на тази „стълбица“ за морално правна регламентация стои „разрешеното“ (мубах). В него се включват действията и помислите, които не водят до награда или наказание, до положителна или отрицателна морална преценка, а просто се „отбелязват“ в „неутралната“ графа на „книгата“ за деянията на всеки правоверен. Стълбицата изразява настойчивостта и непрекъснатото присъствие на ислямските догми и предписания в индивидуалното и колективното съзнание. Чрез нея се санкционира ролята им на своеобразен „априорен“ идеологически инструмент на властите. Тя отразява и изразява дълбокото врастване на религията във всичките пори на обществото.[111]

5. Идеята за свръхестествения абсолют и неговото отношение към битието

Обхващането на съзнанието и поведението на правоверните налага догмите да се проектират върху социалната и природната действителност, да дават отговор на възникващите въпроси около нейното минало и бъдеще и най-вече да посочват път за разрешаване на проблемите на настоящето. Със своята поява и оформяне ислямската доктрина разработва постановки, които стават основа на нейните позиции по най-разнообразните явления в индивидуалното и колективното битие. Обусловени от епохата и характера на исляма като монотеистична религия, тези постановки се съсредоточават в тълкуването на няколко главни въпроса: за същността на свръхестествения абсолют, за отношението му към Вселената и човешкия род, за връзките между хората, за пътя по който следва да се осъществят издигнатите пред правоверните като божествени предписания идеали.

Основна догма на исляма е вярата в единствен бог — Аллах. Създател на Вселената, всемогъщ и присъствуващ навсякъде, той суверенно определя границите на битието във времето и пространството, стои над всичко останало, зримо и незримо.

Мохамед достига до идеята за единствен бог под влиянието на юдаизма и християнството, като възприема и някои елементи от интерпретацията на ханифите негови съвременници. Първоначално преплитането на бога на юдеи и християни Рахман с почитаното в Хиджаз божество Лах води и до опит за компромис. Проповедникът на новата вяра заявява, че неговите съграждани могат да се надяват на застъпничеството пред Аллаха на Лат, Манат и Уза, божества, чиито идоли се почитат в Каабата като „дъщери“ на Лах[112]. По всичко личи, че Мохамед е разчитал по този начин да разшири кръга на своите привърженици. Биографите посочват, че когато съобщава това божие откровение на корейшите, те се зарадвали и дори се съгласили да извършат съвместно с шепата негови последователи обред на поклонение в Каабата.

Признаването на трите божества дори като зависими от Аллаха дава възможност на корейшитската върхушка и свещенослужители да съхранят позициите си и да противостоят на Мохамедовите претенции за поверена изключителна мисия. Отстъпката не може да бъде трайна, тъй като компромисът е невъзможен. Скоро пророкът заявява, че твърдението за „трите дъщери“ не му е низпослано от Аллаха, а е внушение на Сатаната. Бащинството е отхвърлено, „дяволските стихове“ са отменени, разривът с многобожието е необратим. Негов израз е полемичното изявление, по думите на френския учен Р. Блашер „истинско обявяване на война на арабското езичество“[113]:

О, неверници!
Не се покланям, на що се покланяте
и вие, на когото се покланям, не ете поклонници.
И аз не съм поклонник, на що се покланяхте
и вие, на когото се покланям, не сте поклонници.
Вам — вярата ваша, а моята вяра — на мен.[114]

Мохамед започва да подчертава, че подобно на предшествувалите го пратеници и пророци почита един-единствен бог.[115] Покланящите се на други божества, освен на Аллаха, не са само „дълбоко заблудени", но и обречени на вечни мъки грешници. При последвалия конфликт с юдеи и християни дошлият от Мека лидер обвинява и тях в многобожие. Дошлото по това време откровение посочва, че техните твърдения „Езра е син на Аллаха" (което впрочем юдеите не смятат) и „Аллах е Христос (Месия), синът на Мария (Мариам)" са сходни със словата на неверниците. Затова логично и за тях „адът ще бъде крайното убежище"[116]. За арабския проповедник съмнението или отричането на единствения бог — Аллах, става най-големият грях, виждане, което завещава и като главен постулат на исляма, превръщайки го и в своеобразна „теоцентрична" догма.

Мохамед схваща Аллаха като изведено в абсолют трансцендентно монистично начало. Неговото обявяване в „засвидетелствуването" — първия „стълб" на исляма, има заклинателен характер. „Няма божество, освен Аллах, и Мохамед е пратеник на Аллаха" — формулата съдържа в себе си отрицание и утвърждение.[117] Отрицанието подчертава невъзможността да съществува каквото и да е било нещо, ако не е свързано и подчинено на единствената обожествена свръхестествена първопричина. Следващото утвърждение е категорично, неговата настойчивост придобива силен емоционален заряд, изисквайки безусловно подчинение. Свързано пряко с Аллаха, то утвърждава изключителната мисия на Мохамед, като задължава да се следва излаганото чрез неговата проповед и деяния божествено слово. Улемите тълкуват „засвидетелствуването" не само като привързаност спрямо единобожието, но и като подчинение на божествената воля. Така според тях се осъществява връзката между „вярата" и „отдаването", означавайки, че актът на „отдаване" на Аллаха всъщност е и символ на безграничната вяра в него.

Настояваща за пълно подчинение, вярата в Аллаха се вкоренява в психиката и съзнанието на последователите на меканския проповедник. В своята „воля — слово — откровение" — Корана, Аллах се занимава преди всичко със себе си, стреми се да внуши своето всемогъщество, което предопределяйки, налага подчинението на всички негови създания.

Аллах е вечен във времето и пространството творец, който е съществувал в небитието и ще продължи да съществува, когато всичко изчезне. Самото му име съдържа магически смисъл и смятано за неизразимо се заменя с наименования, съответствуващи на негови абстрактни качества — атрибути. Често в кораничния текст тези наименования служат за иносказателни имена, като утвърждават всеобхватното божествено присъствие във Вселената и човешкото битие. Въпросът за „имената“ на свръхестествения абсолют, тясно свързан с неговите достойнства, става елемент на богословската доктрина.

Основно и показателно сред имената е „господар“[118]. Аллах е господар на деня и нощта, на света, на хората, на пророците и пратениците, на ангелите и джиновете. Обявявайки го и за господар на Каабата, Мохамед показва, че се съобразява с корейшитската традиция. Освен че е господар, Аллах е и „всемогъщ“ (азиз), название, което най-често се среща в Корана. Всемогъществото се съчетава със способността да навлиза в същността на всяко създадено от него нещо, качество, изразявано с епитета „знаещ“. Своеобразен синтез на всемогъществото и знанието са имената „владеещ“ и „мощен“. Редица епитети като „щедър“ и „чуващ“ са имена на езически семитски божества.[119] Отричайки ги въобще, Аллах суверенно присвоява техните основни белези и насочва поклонението към себе си, явление, срещано при прехода от политеизъм към монотеизъм. Мохамедовият бог посяга не само върху езическите божества. Възпяваната от доислямските поети кротост като символ на благородството на арабина-бедуин (може би, защото поради избухливия му нрав толкова рядко се е срещала у него, както впрочем и в наши дни) се превръща в „едно от най-хубавите имена“ на бога—„търпелив“ (халим), но с кротост, задминаваща човешките чувства.[120] Най-после наименованието „милостив“ — Рахман, използувано в Мека като негов синоним, при скъсването с юдеи и християни, става главно божие качество. То съпровожда повтаряйки се с неговото име началото на всяка глава от Корана. Теолозите, като изброяват 99-те имена на Аллаха, заявяват, че има и стотно, но него знае само той. Знанието му го прави неуязвим и съдържа неговата същност и вечност. Според други улеми стотното име е . . . пак Аллах.

Израз на всемогъществото на Аллаха са не само неговите имена, свързани най-вече с качества-атрибути, но и силите — еманации на същността му: слово, дух, повеля, светлина. В Корана те са изразени с арабски имена, но в техния смисъл ясно проличава както юдео-християнската основа, така и влиянието на късноантичната философия. Сътворението на света се определя като съзидание чрез слово. Подобно на Иехова и Господ, достатъчно е Аллах да каже на него „Бъди!“ и „то е“ — постановка, която обобщава обективния идеализъм на ислямската онтология, че заобикалящата действителност е създадена „от нищо“ (ex nihilo).[121]

Вдъхнат в тялото на човека, божественият дух го оживява. Разпростиращата се божия „светлина" слиза заедно с откровението-слово, посочвайки пътя на спасението. Еманациите в Корана са очертани твърде еклектично. Но тъй като чрез тях става възможно да се изрази и „божествения дял" у човека, те биват тълкувани особено от шиити и суфити в различни насоки. „Отразяването" на божествената светлина — благодат, от Адама през пратениците-пророци до Мохамед и неговото потомство ги прави носители на „изявата" (зухур) на Аллаха, придаваща им свръхестествена безпогрешност и „истинско знание" — своеобразен отблясък на божественото. Тази шиитска схема обаче се осъжда от сунитските богослови като отклонение от догмата.

Придадената недостъпност на Аллаха, знак за неговото всемогъщество, Мохамед съчетава и със стремежа да го „сближи" с привикналата с повседневното присъствие на идоли и божества арабска публика. Пророкът настоява, че бог е по-близко до хората от „вената на тяхното сърце" и че възприема „пряко" и с „благосклонност" тяхното подчинение и молитви. В Мохамедовата проповед свръхестественото същество придобива наред с физическите неизбежните за епохата социални и политически антропоморфни черти.

Социалният антропоморфизъм се изявява в очертаното господство на Аллаха. Той е „пресвят цар", има „царство", обхващащо „това, което е на небесата и на земята" — твърдение, сходно с постановката на апостол Павел, че богу принадлежи земята и всичко, което тя съдържа. Единството на бога, контролиращ многобройните явления в природата и обединяващ нейните противоположни сили Ф. Енгелс определя като „Отражение на единния източен деспот", който с никого не дели своята власт и могъщество.[122] Но той е и идеален образ на деспота, тъй като величието и мощта му неизмеримо превъзхождат земните властелини. Въпреки че не се среща в Корана, на Мохамед логично се приписва прочутия впоследствие възглас „Аллах е най-велик" (Аллаху акбар), когато събаря идолите в Каабата. Изразяващо пълното божие господство, своеобразното заклинание-лозунг най-често се споменава от правоверните, служейки им за подкрепа или крайна оценка на всяко по-значително начинание или събитие.

Социалното върховенство на Аллаха непосредствено се свързва с неговия трон. Той се намира на седмото небе, при сътворението е бил върху водата (алюзия на библейското твърдение, че до съзиданието божият дух е витаел над нея) и е обширен колкото небесата и земята.[123] Наред с елементите на политически антропоморфизъм в Корана Аллах е описан със съизмерими за човека черти. Бог сам утвърждава, че пророкът го е „видял на ясния хоризонт" и че по време на чудесното си възкачване на седмото небе, достигайки до „лотоса на крайния предел", е бил на разстояние „два лъка, дори по-близко" до него.[124] В Корана се говори за „лицето", „ръцете", „очите" на Аллаха, твърди се, че „вижда" и „чува" не само деянията, но и помислите на хора и демони, което го прави „запомнящ" с оглед на окончателната му присъда.[125] Мохамедовият бог е не толкова далечен и неопределен, колкото близък и твърде „конкретен" земен господар, който внимателно наблюдава и контролира създадения от него свят.

Всемогъществото на Аллаха и фактът, че е земен властелин, се подкрепят и от Мохамедовата теодицея. Очакващият благосклонността на бога човек не следва да разчита, че веднага ще може да получи неговата награда. Подобно на предшествуващите религии и в исляма се наблюдава известна „неувереност", дължаща се и на стремежа на неговия пророк да избягва „преките" чудеса. Затова, както Иехова в Библията заявява, че може би ще помилва потомците на Йосиф, така и Аллах споделя, че ако хората са „богобоязнени" и „следват неговата книга", може би ще бъдат помилвани в съдния ден[126]. Личи стремежът на Аллаха да утвърждава суверенната си свобода, дори и като се отклонява от заявленията си, че ще възнагради достойно подчинилите се на неговата воля.

Краткият поглед върху същността на Аллаха според Корана и хадисите показва, че пророкът изгражда силен и въздействуващ образ на свръхестественото същество, за чийто пратеник се прокламира. Видно е, че обликът и достойнствата на небесния деспот съответствуват на равнището на обективните задачи пред съвременното на Мохамед арабско общество. Това съответствие е и един от решаващите фактори за бързия триумф на новата религия.

Вярата в бога, залегнала в основата на исляма, съпътствува и обуславя „вярата в скритото" (иман би л-гаиб). Тя задължава правоверните да считат за истинно недостъпното за тях. За него се твърди, че е било предадено от бога на неговите пратеници и, прието от тях, е изложено в религиозните предписания като неподлежаща на проверка истина. „Вярата в скритото", характерна за всяка религия, се превръща в допълнителна преграда пред разума. Тя оспорва с метафизични доводи всяко негово търсене, подлага на съмнение всяко позитивно усвояване на действителността, осъжда го, ако не е в пълен унисон с догмата.[127]

През ранния ислям в тясна връзка с езическия атавизъм и примитивните интелектуални порядки сред приелите новата вяра се ширят антропоморфните представи за Аллаха. Те се поддържат и от първите богословски течения на захирити, мушабихити, настояващи за буквално възприемане на кораничния текст. Скоро обаче арабите встъпват в пряка връзка с народи с далеч по-богат „опит“ в трактовката на свръхестествените същества, плод на човешката глава. Мохамедовият Аллах е изправен пред първа, но далеч не последна „проверка на самоличността“.

Муатазилитите подлагат на основна ревизия постановките на Корана за Аллаха. Те го определят като единно начало, което е безтелесно, намира се извън времето и пространството, без да е възможно да бъде възприето от хората. Бог не може да бъде плод на човешкото въображение, да бъде опознат от разума, нито достигнат интуитивно от сърцето. Привържениците на това богословско течение очертават Аллаха като абсолютно единство, на което са присъщи непознаваеми за човечеството духовност, неопределеност и отвлеченост. Концепцията притежава известна статичност и наред с външната широта онтологично остава в рамките на абсолюта. По своята нематериалност муатазилитският Аллах се приближава до Аристотелевата „чиста действителност“ на бога. Постановката носи силен рационален заряд и встъпва в ожесточен идейно-теологичен диспут с представителите на антропоморфизма.

Единството и духовността на Аллаха, заявяват муатазилитите, изключват реалността на неговите достойнства-атрибути. Да му се приписват буквално често споменаваните в Корана „намръщване“, „запомняне“ и „гняв“ е толкова неприемливо, колкото е погрешна представата, че седи върху „трон“. Така се стига до „уподобяване (на Аллаха — Й. П.) с неговите творения“ (ташбих) — особено тежък, повтарящ многобожието грях. Крайно опасно е и почитането на тези качества. То води до схващането им или като действуващи извън божествената субстанция самостоятелни сили, или като вечни, присъщи на нея фактори. И в двата случая единната божествена същност политеистично се раздробява.

Тези люде искат да кажат, че в края на краищата няма бог на небесата — така обобщава сблъскалият се с муатазилитското предизвикателство благочестив богослов. Възгледите за духовността и отнемането на „действените“ атрибути превръщат Аллах в отвлечено и аморфно същество. Опонентите започват да квалифицират муатазилитските изводи с термина „таатил“, означаващ безводен, сух кладенец.

За да избегнат пълното „изсушаване“ на Аллаха, муатазилитите заемат по-компромисни позиции. Едни заявяват, че всички изпъкващи пред човека атрибути всъщност представляват неделимо от бога цяло. Съществуването им в човешкото съзнание като понятия означава отсъствието у Аллаха на „пасивната“ им противоположност. Така например Аллах е „знаещ“, защото няма „незнание“. Ходът на тези разсъждения довежда до номинализъм, отъждествяващ същността на бога с негативни спрямо човешките качества формулировки. Логично постройката удовлетворява, но подплатеният рационално теологичен агностицизъм е твърде отвлечен за богословската маса и се посреща от нея с враждебност.

Като изхождат от единството, вечността и духовността на Аллаха муатазилитите отхвърлят и догмата за несътвореното божествено слово. Подобно твърдение според тях е неверно, защото бог не „говори“. А да се приписват на Корана свойствени само на Аллаха качества, води до „раздвояване“ на единната божествена същност. Т. нар. „елини в исляма“ определят Корана като отражение на насочената към хората божествена воля. Преди сътворението той не е бил нужен, защото Аллах не заповядва сам на себе си. Същността на Корана и неговия смисъл са свещенни, но светостта не се отнася до всяка буква, дума или израз. За муатазилитите Коранът е създадено във времето и предадено с човешка реч своеобразно литературно произведение. Някои от тях дори отдават неговата „чудотворна“, неповторимост на таланта на Мохамед. То не може да е божествено съвършено, както не са мастилото, с което се изписва и кожата, в която е подвързано.

Муатазилитският извод за сътвореността на Корана в известен смисъл е аналогичен с арианското заключение*, отхвърлящо единната същност между бог-отец и бог-син в християнството. И в „дома на исляма“, както в „христовата църква“, тази теза за характера на посредничеството между абсолюта и хората предизвиква бурен идеен кипеж. Отговорът на въпроса: „Сътворен ли е Коранът или не?“ става мерилото за вярност или противопоставяне на „истинската религия.“ При халифа Мамун, по време на муатазилитското надмощие, отрицателния отговор е водел дори до смъртна присъда от установената „инквизиция“. Летописците съобщават как улемът Харис ибн Мискин успява да избегне наказанието с хитрост. В отговор на въпроса той е заявил: „Свидетелствувам, че Тората, Евангелието, Псалмите и Коранът — всички тези четири са сътворени“, протягайки напред четирите пръста на едната си ръка.[128] Същият въпрос са задавали и халифските служители на завръщащите се през 845 г. от плен мюсюлмани при размяната им с Византия. Ако са отговаряли отрицателно, воините на Аллаха от прага на „дома на исляма“ са били изгонвани обратно при друговерците.[129]

---

* Арианство — по името на александрийския свещеник Арий (поч. 318 г.). Течение в християнството, повлияно от неоплатонизма, осъдено като ерес на Събора през 381 г.

Конфликтът приема широки размери, защото постановката за „сътвореност“ на Корана дава зелена улица към по-свободна от традиционната вече интерпретация на неговото съдържание. Става възможно всеки израз да се разглежда като символ и алегория. Тълкуването се обосновава с необходимостта да бъде преодоляна „външната“, предадена с езика на хората обвивка на божието слово и от повелята вярващите да се доближават до „вътрешния“ истински негов смисъл. Разбира се, до него е невъзможно изцяло да се достигне, защото божественият замисъл е непознаваем за хората. Но все пак откровението е низпослано да съответствува на човешкия разум и затова следва да бъде тълкувано така, че да е приемливо за него. Макар и несъзнателно, са посети семената на съмнението, подкопана е аксиомата че изложените в „божията книга“ предписания трябва безпрекословно да се следват.

Изводът, че е възможно, а за „посветените“ дори препоръчително по-свободното тълкуване на Корана превръща за кратко време големите джамии и медресета в своеобразни политически клубове. Върху неговата основа започват да изграждат и утвърждават своите разбирания както самите рационалисти, така също сектанти и мистици, често подхождащи към „божието слово“ от противоположни позиции.

Като считат разума за висша ценност муатазилитите очертават същността на бога така, че да е рационално приемлива.[130] Те остават верни на главния религиозен постулат за Аллаха като абсолютно начало, демиург и център на вселената, но се стремят да докажат свръхестествеността му чрез неосъществимостта на неговото опознаване. В Аристотелов дух бог е тълкуван като първопричина, но не във времето, а в същността, с което ортодоксалната постановка за съзидание „от нищо“ е сериозно уязвена.

С разбиранията за Аллаха муатазилитите правят важна крачка към пречупването на мюсюлманската догматика през призмата на рационалния подход, заимствуван от класическото наследство. Те са последвани и от арабо-мюсюлманските философи, като се започне с Кинди и особено с Фараби, внесли в идеята за Аллаха и съзиданието известни материалистични моменти. Така Фараби разглежда бога като висша и обладаваща съвършен разум, а оттук и творческо начало субстанция. Нейното единство съдържа иманентно и множественост, определяща и множествеността на съзиданието.[131] Като доразвива тази заимствувана от Плотин (поч. 269 г.) постановка Фараби определя съзиданието като спонтанен процес на божествена еманация, чийто продукт е своеобразен „излишък" на съдържащото се у бога изобилно битие. Еманацията следователно не е еднократен акт, както определя Коранът сътворението. Тя е постоянна и не е ограничена във времето.[132] По-нататък т. нар. „втори (след Аристотел — Й. П.) учител" на мюсюлманските философи доразвива муатазилитската постановка за съзиданието като въпрос на причинността до степен, отхвърляща и догмата за съзидание „от нищо". Въпреки че облича догадките си в религиозни одежди, Фараби използува като основен довод концепцията на класическата философия, че не е възможно битието да възникне от небитие. Ибн Сина отразява тази концепция и определя природата като самостоятелно битие. Аллах е творецът, но често Авицена го назовава с чисто философския термин „необходимо съществуване", подчертавайки, че то извършва сътворението при възможност, чийто вечен източник е материята — битие, което приема различни форми и е безкрайно.[133] В своите съждения великият учен придава на Аллаха функцията на закономерно присъща на битието-природа причина, без която тя не може самостоятелно да съществува. Тези разбирания водят до пантеизъм, но в тогавашните условия този вид пантеизъм по думите на В. И. Ленин се приближава и дори е равен на материализъм.[134]

Със своите схващания за същността на Аллаха арабо-мюсюлманските перипатетици доразвиват изведената на преден план от муатазилитите духовност и още повече „окастрят" неговото всемогъщество. Те оспорват догмата за сътворението от нищо и превръщат бога във фактор, извършващ по необходимост преобразяването на често идентифицираната със самата му същност субстанция. Ортодоксалната догма е отмината, разглеждана често пъти с известна насмешка като несъвършено, предназначено да задоволява широката правоверна маса обяснение.

Наред с перипатетиците към същността на Аллаха се обръщат и философите-мистици, възхваляващи неговата любов и съвършенство. Един от най-видните суфити Хусеин Халаж (поч. 922 г.) „отнема" от Аллаха всички случайни атрибути и по муатазилитски образец го описва като чиста, идеална субстанция, Реалност с главна буква. Тази реалност няма форми на съществуване, определеност и измерения, намира се извън рамките на видимия свят. Постановката на Халаж за Аллаха и неговото единство външно утвърждава ортодоксалната, но очертаването на това единство като противопоставено на несъществуващото превръща бога във всеобща духовна реалност и води до пантеизъм, който веднага бива съзрян от неговите противници.

Големият мистик Ибн Араби обобщава суфитските виждания и определя Аллаха като абсолютно същество, което е единствен източник на съществуването и у когото същността и съществуването съставляват неразделно цяло. Аллах е едновременно трансцендентен и иманентен — истината (бог) е идентична със сътвореното. Иманентността и трансцендентността са два основни негови аспекта като реалност такава, каквато познава човекът, въпреки че според неговата логика Създателят се различава от сътвореното. Видно е, че трактовката под предлог, че обединява две съставки, всъщност умножава същността на бога. Съчетана с основната суфитска теза за възможността за интуитивен контакт с Аллаха, тя буквално обръща наопаки основната ортодоксална ислямска догма.

Своя трактовка за божествената същност дават и редица отклонили се от сунизма секти. Така например алауитите вярват в триединството на Аллаха, който е с „три лица“: „смисъл“, „име“ и „врата“, изразявани периодично от пророците, техните синове и сподвижници. Особен интерес представлява трактовката на исмаилитите. Техните богослови определят Аллаха като единно, намиращо се в състояние на вечен покой начало на Вселената и цялото многообразие от явления в нея. Той е абсолютната истина — единствена, непостижима и непознаваемо тайнствена за хората. В духа на муатазилизма и исмаилитите отричат качествата-атрибути. Чрез акта на своята воля Богът-абсолют отделя от себе си всеобхватния „цялостен“ „световен“ разум. Той е непосредствена негова еманация и едновременно служи за творческа субстанция — основа на следващи, по-низши по характер еманации. Като непосредствена божествена еманация „цялостният разум“ има всички божествени достойнства и най-вече знанието. Затова хората следва да отправят молитвите си към него като към активен демиург. Исмаилитското определение за Аллаха е еклектично. Пречупената през юдейско-християнската призма неоплатонистка концепция за градивната идея се примесва и насочва в духа на мюсюлманското единобожие.

„Предизвикателството“ на муатазилити и философи — перипатетици, мистици и сектанти, към Мохамедовия бог е толкова масирано, че дори за кратко време техните възгледи излизат на видно място в богословието. Догматичните спорове не достигат до правоверната маса, продължаваща да споделя традиционните примитивни представи за свръхестественото същество. „Рационалният превес“ сред интелектуалния теоложки елит обаче не може да продължи дълго и в лицето на Абу Хасан Ашари ортодоксията придобива първия способен да измие поставения от еретиците греховен отпечатък върху образа на Аллаха. Видният богослов пристъпва към оборването на муатазилитите и философите-перипатетици, съчетавайки догматичните постулати с рационално подплатени доводи. Ашари определя бога като чиста, притежаваща власт и знание, създала и управляваща света безгранична воля. Оттук и неговият подход към божествените качества и атрибути. Бившият муатазилит ги счита за действително притежание на Аллаха, но прави уговорката, че възприемането им като материални е невъзможно. Те не трябва да бъдат отнасяни към божествената същност, нито „физически" приписвани на Аллаха, но съществуването им извън него е немислимо. Във вижданията на Ашали Аллах се превръща в своеобразна „свръхчовешка" личност.

Концепцията на Ашари по думите на френскияислямовед А. Корбен поставя вярата и разума „лице с лице".[135] Отговорът е по-скоро препоръка, основаваща се на априорния агностицизъм от „средния" калам, характеризиращ се с муатазилитското надмощие. Към нея Ашари прибавя идейната си капитулация пред традиционалистите. Теологът твърди, че човек не е способен точно да схване същността на атрибутите и на приписваните на Аллаха „лице", „ръце" и т. н. Мюсюлманите просто трябва да го възприемат „без (въпроса — Й. П.) как", препоръка, която налагаше на последователите си и непоправимия традиционалист Ибн Ханбал, пред чийто авторитет сега Ашари изповядва миналите си муатазилитски грехове.[136] „Бог знае със знанието, могъщ е с могъществото, жив е с живота, желае с желанието, говори чрез словото, чува чрез слуха, вижда чрез зрението"[137]. Тези свойства са вечни у Аллаха. Оттук и направеният извод за вечността на Корана като „слово" на Аллаха. В своето „прасъстояние", преди да бъде предадено на посланиците и Мохамед, то не се е изразявало със звуци и думи. Приемайки в Корана тяхната изразна „одежда", словото става „сътворено" и може да бъде обект на ограничено, но в унисон с духа на догмата тълкуване.

Заключението на Ашари цели да обори „оголването" на Аллаха от муатазилитите, да отхвърли „принизяването" му от философите и да изключи мистичното му пантеистично „разпростиране" в битието. Антропоморфните качества са очертани по-отвлечено и механично се смесват с вечните, присъщи на божествената субстанция, достойнства. Съчетанието е еклектично, но религиозно приемливо, като дава възможност за ограничени в схоластичните рамки спекулации. Скоро и те дори са прекратени и постановката за Аллаха се превръща в доктринална, неподлежаща на тълкутане схема-постулат. В този вид я възприемат мнозинството богослови.

Опитът на Ашари да очертае бога като притежаваща власт и знание свръхестествена сила, като всемогъщо същество — източник на любов, но изискващо пълно подчинение е утвърден от Абу Хамид Газали. Теологът от Нишапур представя Аллаха като жива личност и чист дух, комуто са присъщи знание, воля и действие. Многобройните атрибути не противоречат на единната му същност, но придаваните му антропоморфни черти следва да се схващат само във висшия им и духовен смисъл. Задълбочаването в дискусиите по този повод е греховен, обречен на неуспех опит. „Че Аллах се възкачва върху трона, се знае, как — не е известно, да се пита за това е ерес."[138] Изводът на Газали е, че да се съзират в Аллаха черти или външен вид, съответствуващи на човешките, е абсурдно, тъй като подобието е само духовно и се дължи на факта, че човешката душа е субстанция, съдържаща отражението на божествената.

Газали изгражда концепция за съзиданието, чиято структура може да се изрази със схемата: Аллах — повеля — разум — душа — природа. Според видният теолог създаденият от повелята на Аллаха разум предшествува душата в онтологично отношение. От душата и най-вече от стремежа ѝ към постигане на съвършенството на разума започва времето и неговата продължителност. Колкото до пространството, то носи своето зараждане от двигателната сила на природата или от движението на нейните тела. Светът, съществуващ само по волята на твореца, е органичен в „нашите" понятия за време и пространство, но и те са създадени от него. „Аллах. . . , господарят на творението и повелята. . . , е пръв и последен, така че той не е подвластен на времето, предшествуващ и последващ, той не е подвластен на пространството."[139] За да избегне асоциирането на термините „пръв и последен" с представата за преходност въпреки изключването на времето и пространството, Газали допълва, че „предшествуването" и „последването" са предизвикани също от твореца, но на тези категории той не се подчинява. Видно е, че в концепцията на Газали за съзиданието личи стремеж към съгласуване на ортодоксалното становище с някои постановки на неоплатонизма.

След продължителните оспорвания от страна на консервативните улеми, ужасяващи се от използуваните от Ашари и Газали рационални методи, становището на двамата философи все пак успява да се утвърди като основа на схоластичното богословие. Но използуваните от тях логични доводи настъпилата идеологическа склероза напълно изсушава. В продължение на векове в калама господствува идеята, че всичко е от Аллаха и не съществува друго тяло каквото и да е то, произвеждащо някакво действие. Тя се превръща в закостеняла, неподлежаща нито на съмнения, нито на пространни тълкования постановка. Те се допускат само ако неминуемо водят до нейния краен извод. Схоластичната скованост се съчетава с пълен простор за примитивните антропоморфични възгледи за бога, без обаче да се засегне ни наймалко неговата непознаваемост. Известният богослов — ханбалит Ибн Таймия (поч. 1328 г.), при проповед в джамията е помолен да разтълкува кораничния израз за „спускането" на Аллаха. Теологът пристъпва няколко стъпала надолу, заявявайки: „От небето към земята Аллах се спуска като това мое слизане.[140]" И в рамките на доктрината, и извън нея възгледите за Аллаха цели столетия са сред препятствията за каквато и да е било свежа мисъл.

6. Отношението Аллах — човек

Като всяка „небесна" религия и islямът се занимава предимно с мирските дела, тъй като сам е „отражение", в което „земните сили приемат формата на неземни"[141]. Всемогъщият Аллах е не само творец, но и господар, неговото почитане е акт, придобиващ истинския си смисъл, само когато неделимо се свързва със следването от божиите създания на неговите повели. Отношението между Аллаха и човека става главна идейно-гносеологична ос в ислямската доктрина. Негова основа е догмата за бога като абсолют, който със своя творчески акт създава света и неговите порядки, вмествайки ги и в поставените от суверенната му воля граници (худуд). В това отношение, както точно отбелязва съвременният туниски учен А. Бухдиба: „Ислямът е между другото теория за границите на Аллаха."[142] Нейни главни компоненти са дихотомиите господство — подчинение и съзидание — усвояване. Човекът зависи от Аллаха, подчинява му се и го почита. Това, което бог е създал в известни граници, се предоставя на човека да го „усвоява". Като съблюдава тези граници, определени и от ислямските предписания, човек заслужава удовлетворението на Аллаха, което кара индивида да разчита на вечното си бъдещо спасение.

В началото на своята проповед Мохамед възприема вижданията за отношението бог — човек, прокламирани от юдейството и християнството. Същевременно арабският пророк внася и нюанси. Те целят да потвърдят наред с благоразположението на Аллаха към хората и наказанията, които неминуемо очакват нарушилите неговата воля. Теолозите впоследствие ще направят известни разграничения. Неверник е, който съзнателно отрича поставените от бога „граници“, като с опълчването си отхвърля и установения от Аллаха ред, проявявайки намерение да замени небесната воля с човешката. Прегрешилият признава „границите“, но по една или друга причина не спазва предписанията за тяхното цялостно съблюдаване.

„Извлече твоят господар из плещите на синовете на Адама потомството им цяло. Накара ги сами да засвидетелствуват: „Нима не съм аз господарят ваш?“ Казаха: „Засвидетелствуваме!“.[143] Не съвсем ясният кораничен пасаж се счита от улемите за своеобразна основа на отношенията между Аллаха и човечеството. Така е било сключено „съглашение“. Човешкият род, намирайки се, по думите на видния мистик Абу Касим Жунайд (поч. 910 г.), в състояние на съществуване, което „единствен Аллах знае“, т. е. преди сътворението, приема наложеното му задължение да се подчинява на бога и само нему.[144] В противен случай или ако синовете на Адама се окажат „небрежни“, очаква ги заслуженото възмездие в съдния ден. Следва сътворението.

В Корана се посочва, че Аллах е създал човека от вода, капка, прах, семенна течност, глина (предпочитан от богословите материал, вероятно по образец на християнския), съсирек кръв и т. н., след което вдъхва у него своя „дух“[145]. Един хадис твърди, че Аллах е създал Адама „по свой образ“[146]. Следователно става дума за механично съчетание на тленна във времето и пространството субстанция с една нематериална и вечна. Съчетанието поставя въпроса за антопоморфността на Аллаха, но също и за теоморфността на човека, въпрос, който особено в наши дни се обсъжда сред стремящите се да „интелектуализират“ исляма предимно модернистки настроени среди.

Наследеният от предишните религии тезис за независимостта дори противопоставянето на душата с тялото има също значителни последици. Той поставя своеобразен „екран“ между индивида и действителността. „Екранът-преграда“ може да се премине само при поставеното от исляма, както от всяка религия, условие. Околният свят — източник на възприятия — да се пречупва през даваното за него и санкционирано от „истинската вяра“ готово „знание“, предоставено на синовете на Адама от Аллаха.

След създаването на мъжа — „човека“, при недостатъчно изяснени обстоятелства всемогъщият прави от неговата душа „за нея друга“, стих, който обяснява създаването на жената. Твърдението се нуждае от уточнения и улемите уеднаквяват постановката с християнската. На предпочитания вече архангел Гавраил е предоставена задачата да извади ребро от спящия Адам и да сътвори от него жената. Извършената при пълна упойка хирургическа операция води до появата на Ева, за да се „успокоява при нея“ Адам, както гласи един многообещаващ, но почти неосъществил се за него и потомците стих от Корана.[147]

Общият момент от сътворението се съпровожда с нюанси, които, развити по-нататък, ще дадат теми за разногласия с юдеи и християни. Според Корана още преди да сътвори човека, Аллах споделя с ангелите намерението си да създаде свой „наместник“ на земята. Техните съображения, че бъдещият човек ще бъде „безчестен и ще пролива кръв“, не са взети под величайшето му внимание. Пасажът показва, че създаването на човека се счита за качествено нов етап от творческата дейност на бога. Подобно на Библията и в Корана сътворението на човека става на шестия, последен ден от съзиданието след изграждането на седемте небеса, небесните светила и земята. Човекът се отделя от материалната природа чрез своята душа, която доказва изключителната му мисия и божие благоразположение. Аллах е по-снизходителен към Адама, отколкото християнският Господ. Съблазните, на които праотецът е подложен, представляват по-скоро изпитания, които, преодолени, потвърждават способността му да поеме възложената мисия: да бъде наместник на Аллаха на земята, като му се подчинява и го слави.[148]

Първото изпитание се състои в назоваването на „всички имена“ на нещата, с което човекът получава възможността да господствува над тях — знаенето на „името“ на обекта придобива магическия смисъл на власт над него. Аллах предварително е разкрил тези „имена“ на Адама и по време на своеобразен публичен изпит — конкурс, той ги назовава, като показва превъзходството си над ангелите. По божия повеля те му се покланят, с изключение на Иблис, който протестира, предизвиквайки и известния скандал с всички последствия от божия гняв.

Второто изпитание е със забранения плод. Адам не издържа. Подведен от Иблис чрез Ева, той „греши“, но по всичко личи без особена охота. Наказанието е изгонване от рая за временен престой на земята, последвано имплицитно от прошка. Аллах се заема да води Адамовото потомство — човечеството, като в съдния ден ще възнагради праведните и ще накаже съгрешилите. Адам греши, на Адам се прощава, над синовете му не лежи проклятие, което трябва да изкупуват. За разлика от християнството според исляма всеки човек започва живота си подобно на „чиста книга“, което в определена степен го облекчава.

Изложената в Корана връзка между Аллаха и човека показва, че меканският проповедник не е схващал отчетливо съдържащият се в юдео-християнската догматика конфликт между вярата и разума, между божествената воля и човешката дейност. На примитивния фатализъм Мохамед противопоставя вярата във всемогъщо справедливо същество, което може да бъде призовано да бъде благосклонно към подчинилите му се и им оказва съдействие. Авторът на една от първите научно осветлени биографии на пророка през миналия век, немският ориенталист Х. Гриме, счита тази негова концепция за „виждане на земните събития като резултат от съперничещите си влияния на божествената и човешка дейност". Това е крачка напред в сравнение с примитивния арабски паганизъм, но, както справедливо отбелязва френският ориенталист М. Роденсон, за пророка да отиде по-далеч е било „невъзможно, навярно неразбираемо и сигурно безполезно"[149].

Повечето съвременни изследователи считат, че още със зараждането си ислямът проповядва пълен фатализъм. Изводите им се основават върху съдържанието на Корана и характера на Мохамедовата проповед. „Кажи, настоява всевишният, не ще ни постигне, освен каквото ни предписа Аллах. Той е нашият покровител"[150]. Не по-малко категоричен е и следният стих: „Господарят твори, що пожелае, и няма за тях (хората) избор"[151]. Ето и показателен хадис, срещащ се в най-авторитетните сборници на Муслим и Бухари, твърдящи, че действително е бил чут от устата на пророка. „На всеки от вас, е казал той, обръщайки се към заобиколилите го привърженици, частите биват събрани в корема на майка му четиридесет дни като сперма, после като съсирек примерно толкова време. После при него бива изпратен ангел, който му вдъхва душа и на когото е заповядано да напише четири слова: препитанието, дяла му, делата му и дали ще бъде за оплакване или радостен на отвъдния свят." Дори ако с деянията си човек се приобщи към праведниците, приближавайки се „на лакет от рая", ако му е писано, ще предприеме дела, които ще го приобщят към грешниците и той ще попадне във вечния огън. И обратното, ако Аллах е благосклонен към него.[152] Според друг хадис, когато правоверен запитва пророка: „Нима Аллах ми предписва да извърша зло и след това ще ме накаже? Мохамед отговаря кратко без колебание: „Да, и ти ще бъдеш виновен!"[153] Тези хадиси утвърждават пълното предопределение. Прокламираната зависимост на човека и на цялото творение се съчетава с настойчивия повик за „отдаване" на Всевишния. „Отдалите" се могат да разчитат на неговата милост. Призивът към подчинение и фатализмът, както при всяка религия, служат и на исляма.

Редом с основните фаталистични постановки има и редица нюанси. Аллах вдъхва у човека своя дух, прави го наместник, който да усвоява земята и се ползува от нейните блага, твърдения, даващи подтик към известна увереност и самочувствие. В редица коранични стихове личи известно „разделение на ролите“. Аллах уверява пророка и слушателите му, че води хората към „две висоти“, което се тълкува, че им посочва доброто и злото, както и че съдбата на предшествувалите уммата народи е зависела от това, което са придобили.[154] Характерен е и твърде странният за общия контекст на божественото слово стих: „Аллах не променя нищо в хората, докато те не го променят самите в себе си“[155]. В наши дни фразата се превръща в довод на всички, които считат, че islямът утвърждава извършвания избор и дейност на човечеството със съответните последствия.

Ако „разпределението на ролите“ дава някаква самостоятелност, то строго ограничава параметрите ѝ, превръщайки я в обусловена вторична самостоятелност. Аллах непрекъснато се обръща към пророка с думите „призови“, „казвай“, „отговори“, в редица случаи напомня на хората „да размислят“ върху казаното от него и предадено им посредством пратениците, въпреки че им се налага като безпрекословна истина и воля. А най-страшното наказание за синовете на Адама е лишаването им от благосклонното божие ръководство (което не може да бъде друго освен по правия път) чрез изоставянето им сами на себе си. Тогава безпомощни в своята заблуда, те се лутат като слепи, изпадат в неверие и вършат грехове. Видно е, че и в това отношение въпреки цялата си императивност Коранът не е последователен.

Линията на Мохамед относно предопределението и свободната воля обяснява неговото раздвоение като проповедник и ръководител. Пророкът твърди, че неговият бог е всемогъщ, че направлява помислите и деянията, за да внушава околните да го следват. Техният избор се сочи като подтикнат от божията воля с известно участие и на собственото им желание, което води и до съответна санкция. В същото време ръководителят на уммата призовава привържениците на борба за осъществяване на провъзгласените цели, настоява да бъде слушан безпрекословно, защото такава е волята на Аллаха. В меканските стихове човекът е очертан като относително по-„самостоятелен“. Пред него все още стои изборът да се присъедини ли към бунтуващия се проповедник, или не. В мединските стихове взема връх фатализмът. Отговорът за съотношението между божията воля и човешката дейност се дава от пророка-политик с нюанси в зависимост от обстановката. Но винаги всемогъщата и направляваща сила на Аллаха категорично се подчертава. Другояче не може да бъде.

Традицията твърди, че Мохамед строго е забранил правоверните да се занимават с дилемата за божественото предопределение и човешкия избор, водещ съответно и до отговорност. Според арабския проповедник това е безплодна и опасна дискусия, тъй като вече е довеждала предшествувалите уммата народи до „отклонение“ от правия път. Въпреки забраната проблемът през изминалите повече от 13 века, както и сега, стои за разрешаване пред исляма.

Първоначално при праведните халифи навсякъде господствува фатализмът, изразявайки се в особено „активна“ форма. В епичните сражения на завоеванията во̀йните на правата вяра са убедени, че ако им е „писано“ да живеят, ще победят, ако им е „писано“ да загинат, ще умрат същия ден, дори далеч от полетата на битките. Фатализмът се поддържа от вярата в божествената подкрепа и допринася за съкрушителните победи на босите и въоръжени с увити в парцали мечове камилари над железните прегради на византийските брони и щитове, над бойните слонове на персите.

Господството на идеята за предопределението намира израз в превеса сред богословите на течението на т. нар. жабарити (от жабр — принуда, задължение), което се характеризира с крайния си детерминизъм. Според видния негов представител Жахм ибн Сафуан (поч. 745 г.) Аллах „влага“ делата в човека, както в безжизнен предмет. Индивидът следователно не може да има избор. Всичко му е предписано и вършейки добро или зло, той само изпълнява всеобхватната воля на Аллаха, насочена и към него самия. Приписваният на пророка хадис за „четирите слова“, предопределящи постъпките на бъдещия човек, без съмнение е бил съчинен от благочестив жабарит.

Фатализмът на жабаритите поражда смущения, които се проявяват още сред богословите — техни съвременници. Особено активни са живеещите в Сирия, място на ожесточени спорове по същия проблем сред християнските теолози в продължение на векове. Твърдението за божественото предопределение противоречи на същността на Аллаха като всеобхватен връх на справедливостта и милосърдието. Не е възможно той да предопределя хора да грешат и да ги наказва за това не само на този, но и на отвъдния свят. Според тези благочестиви мюсюлмани насилията, престъпленията, греховете не могат да бъдат дело на Аллаха. Нали сам той уверява пророка, че каквато злина да го постигне, тя идва от хората, а добрината е от Всевишния.[156] Греховете следователно произлизат от лошите помисли и деяния на поддалите се на козните на Сатаната, за което ще бъдат справедливо наказани.

Придържащите се към тези разсъждения улеми поставят началото на т. нар. течение на кадаритите (от кадар — мощ, власт). Терминът получава впоследствие разнообразна интерпретация, но в съдържанието му заляга основният религиозен тезис: „мощта“ (кудра) не е вкоренена в природата на човека, а му е придадена от Аллаха. Не случайно както за божествената, така и за човешката „мощ“ се използува една и съща дума. Споровете ще се съсредоточат около въпроса, кога човекът „прилага“ тази мощ, с какво действие тя е свързана и доколко. Използуваната при анализа постановка за „свободната воля“ е съвременна. В средновековието може да се говори само за „избор“ на човека. Да се отнесе тогава към „роба“, „слугата“, „отдадения“ на Аллаха човек терминът „свобода“ (хурия) е немислимо. Той би могъл косвено да бъде използуван само за безбожниците.

Появата на кадаритите към началото на VIII в. отразява допира на мюсюлманите с по-напреднали народи, както и земните последствия от прилагането на завещания от пророка небесен идеал. Уммата-империя е арена на кървави междуособици. Проблемът за предопределението тясно се свързва с прагматичния политически въпрос, да се признаят ли надделелите Омеяди и какво е бъдещето на квалифициращите се взаимно като „големи грешници“ претенденти за властта. Помежду си те вече прилагат предписаните от пророка средства за борба срещу неверниците. Но на унищожения противник трябва да бъде отнета и възможността като правоверен в края на краищата да попадне в рая. Става нетърпима самата мисъл за бъдещото вечно съседство с него било то дори в блажено безделие и забава.

Жабаритите посрещат Омеядското надмощие с примирение. Заявлението им, че „такава е божията воля“, всъщност прикрива политическия опортюнизъм на останалите в Хиджаз потомци на мухаджири и ансари. Кадаритите се опълчват. „Тези владетели проливат кръвта на правоверните, незаконно присвояват имуществото, принадлежащо на други, и казват: деянията ни идват от предписаното.“[157] Заявлението на кадаритските улеми е политическа опозиция спрямо Омеядите и догматичен довод срещу съперничещите им жабарити. Опит да постигне компромис в напрегнатата обстановка прави възникналото течение на т. нар. мурджити (от ирджа — отлагане).[158] Неговите представители заявяват, че оценката за деянията на правоверните фактически е „отложена“ до съдния ден, когато Аллах окончателно ще реши вечната им съдба. Но съображенията на мурджитите забързалите се да решават проблема незабавно политически противници не вземат под внимание. Течението скоро изчезва.

Проблемът за мястото на извършилия „голям грях“ е и поводът за оформянето на муатазилитите като течение. Според преданието неговият основател Уасил ибн Ата заедно с приятеля си Амр ибн Убайд по този въпрос се противопоставят на своя учител, видния богослов Хасан Басри. Те не приемат постановката му, че големият грешник е „лицемер“, термин, с който пророкът определяше скритата мединска опозиция. Според Уасил и Амр „големият грешник“ се намира в „междинно положение“ — между принадлежността към вярата и неверието. Двамата ученици изоставят своя учител и следващите го техни колеги. Те се преместват в друг ъгъл на джамията в Басра и започват да привличат привърженици. Оттук се смята, че е дошло и наименованието им „отделили“ се, което започва да означава според противниците им също и „отделяне“, „напускане“ на правия път.

М. Шахрастани пише: „Муатазилитите биват наричани „привърженици на божествената справедливост и единството“ (така те се самоопределят — Й. П.), а назовават ги и кадарити.“[159] Наблюдението е вярно, но се нуждае от уточнения. Муатазилитите доразвиват кадаритските постановки за избора на човека. Но докато предшествениците им протестират срещу погрешната представа за зла воля у Аллаха, муатазилитите отхвърлят фатализма, убедени в силата на човешкия разум. Те заявяват, че „човек сам е творец на доброто и злото, на вярата и неверието, на покорност към Аллаха и на неподчинението спрямо него“[160]. Становището се подкрепя с довода, че Аллах влага възможност за самостоятелен избор у всички свои творения: хора, ангели, джинове, сатана. Ако жабаритската теза по проблема е вярна, то последствията ѝ са абсурдни. Така например: ако ни е било предопределено да бъдем несправедливи, то последвалото наше действие е „добро“, ако ни е забранено от божествената воля да бъдем искрени, то ще бъдем „греховни“, ако сме чистосърдечни. Всяко от тези действия следователно се изявява едновременно като „добро“ и „зло“, защото в единия случай е „разрешено“, а в другия „забранено“ от предопределящата божия воля. „Земната“ преценка за тях става необоснована и безсмислена и може да нанесе на уммата неизброими щети.

С изводите си за човешкия избор муатазилитите се разминават с традиционното становище за същността на човешкия разум като безпрекословно следване на божията воля. Аллах знае, според тях, какво човек ще извърши, но небесното предварително знание няма изключителната предопределяща сила. От друга страна, всевишният трябва също да отдаде на хората според постъпките им — обезателство, което по сполучливия израз на И.

Голдциер означава, че редом със свободния човек, стои в известен смисъл „несвободният бог“.

Противопоставянето на традиционния възглед за пълната божествена теодицея се извършва в рамките на догматиката, но има позитивни резултати за развитието на рационализма. Не случайно Х. Мруе отбелязва факта, че проблемът за предопределението в най-голяма степен предизвиква „първите кълнове на философско мислене у арабите“[161]. Въпреки че и тук оперира с ограничени рационалистични похвати, спекулативната теология на муатазилитите дава подтик към по-самостоятелни разсъждения в търсенето на истината и справедливостта. Човешкият разум — отражение на божествения и част от „рационално“ построената Вселена, има по-голяма възможност да се включи в позитивно действие при изграждането на индивидуалното и колективното битие.

Първото, което прави впечатление в подхода на арабо-мюсюлманската философия към човека, е стремежът да се разкрие колкото е възможно по-цялостно неговата същност, като се възвеличи творческата сила на разума му. В този контекст Фараби разглежда и проблема за свободната воля. „Човекът е разумно животно, което никой не превъзхожда“, подчертава великият учен, посочвайки, че разумната способност у синовете на Адама е активна и насочена към опознаването на битието на нещата, като е свързана с отговорността.[162] В дейността си хората се усъвършенствуват като динамични и развиващи се субекти, подкрепени и от съпричастността на Аллаха. Големият сляп литератор и философ Абу Ала Маари (поч. 1057 г.) счита, че доброто и злото са заложени у човека, но следването на предопределението го води само до злини.

Възвеличаването на разума и подчертаването на отговорността на човека води философите-перипатетици до изводи, които накърняват както всемогъществото на Аллаха, така и религията, настояваща за пълното „отдаване“ на неговата воля. Докато религиозната доктрина е плод на въображението и душата, като се опира на символи, уточнява Фараби, философската отговаря на съществуващата реалност, опира се на доказателствата и е плод на разума. Затова всяка религия, включително и исляма, е по-скоро своеобразно „политическо изкуство“. Производно на философията, то има за цел да предава разбираемите истини за посветените мъдреци на мнозинството посредством символи и образи така, че да бъдат достъпни и следвани от него. Маари отива още по-далеч. Той оприличава религиозните предписания със заблуди, наследени от предците и предавани от поколение на поколение в служба на силните на деня. Хората са мамени, че ги очаква небесният рай, заради което са принудени да търпят ада на замята. Напразни са надеждите им за бъдещо блаженство и те трябва да се „пробудят" от измамния сън на илюзиите, в който живеят.

В концепциите си за същността на човека и връзката му с Аллаха арабо-мюсюлманските философи-перипатетици оспорват основни верски постулати. Често с изключителна проницателност те отиват и по-далече, загатвайки илюзорността на религията. Като отхвърлят сковаващите рамки на фатализма, тези велики мислители утвърждават по думите на Фр. Енгелс „жизнерадостното свободомислие", издигат повик за разумно и творческо усвояване на света в името на индивидуалното и общественото благо на земята.[163] В тази обстановка проявяват своето критично отношение към догмите и редица велики литератори, като енциклопедистът Абу Осман Жахиз (поч. 868 г.), поетите Абу Нуас (поч. 813 г.) и Мутанаби (поч. 965 г.). Жахиз осмива твърдението на улемите, че прочутият „черен камък" на Каабата отначало бил бял, но почернял поради греховете на езичниците-араби. Жахиз иронично запитва богословите защо след като арабите са приели исляма, камъкът не е отново побелял. Абу Нуас препоръчва в прочутата си „винна" поетика четенето на сурите като молитви да става редом с отпиването на забраненото питие. Приближен на халифите и любимец на населението на Багдад, той не се стеснява да покани в стиховете си дори пророка да участвува в приятелски пир. А колкото до Мутанаби, самото това негово прозвище (буквално: „претендиращ, че е пророк") показва често срещащия се в стиховете му контекст, че неговото поетично майсторство не отстъпва на божественото чудо с Корана. Ще минат много векове, за да могат в Европа безнаказано хуманистите да пишат с такава свобода за бога и религията.

Ортодоксалните постановки за природата на човека и смисъла на неговия живот се подкопават и от мистиците. Те обявяват обкръжаващото битие за идентично по своята същност с бога, а човека за знак на неговата безпределна любов. Творецът според мистиците е крайна и недостижима точка на човешкото мислене. Всеки, който твърди, че го познава като субект, поставя сам себе си над Аллаха. Преплитането на пантеистични и агностични постановки води до логичен, въпреки че на пръв поглед не съвсем очакван извод. Мистиците твърдят, че е възможно „сближение" с Аллаха, което е жизнена задача пред човека, стремящ се подобно на всички творения към своята първопричина. Отъждествяването обаче може да стане само с отказа от собственото „аз". За това е необходимо да се стигне до състояние, при което, както заявява Жунайд, човек се отделя от присъщите му качества, като започва „вечен живот", слян с бога — истина, завръщайки се към състоянието, в което е бил „преди да бъде", т. е. въплътен в Аллаха преди сътворението. Увереността в подобен „вечен живот" кара Мансур Халаж да се самообяви за „божи знак", за „творческа истина". „Ако не признаваш бога, обръща се видният мистик към всеки от своите слушатели, то тогава поне признай неговите знамения. Аз съм това знамение, аз съм истината (а̀на л-хак)."[164] За този често срещащ се в проповедите му и станал прочут възглас Халаж е обвинен в самообожествяване и обезглавен през 922 г. в Багдад. Дошлите по-късно Ибн Араби, Джелаледин Руми (поч. 1273 г.), Махмуд Шабистари (поч. 1320 г.), Абдел Керим Жили (поч. 1406 г.) обръщат поглед и към проблема за „съвършения човек". Това е своеобразен микрокосмос, който възпроизвежда качествата на макрокосмоса — божественото битие. Неговата задача според Дж. Руми и да бъде „астролабия на Божествените качества-атрибути"[165]. Душата е необятна, заключава М. Шабистари, и който „управлява своята душа, безусловно управлява Вселената"[166].

Мистичната идея за единство на битието очертава „пътя към Аллаха" като самовглъбение, „освобождаване на душата от материалната ѝ обвивка", „разтварянето ѝ в абсолюта подобно на капка в океан, поглъщане на индивидуалността в безграничната и единствено реална божествена същност.[167] Така мистиците логично започват да придават едни по-висши от шиитската „изява" (у пратениците, Мохамед и неговото потомство) форми на божествения „дял" у човека. Те говорят за „единение", което означава едновременно съществуване в душата на даден праведник на божествената и човешка природа. Крайните мистици правят и последната крачка — терминът „въплъщение" (хулул) означава вече преобразяване на човешката природа в божествена. Тези разбирания, повлияни от християнството и от източните вярвания, се посрещат крайно враждебно от мнозинството улеми, защото водят към изводи, коренно противоположни на официалната догматика. Стига се до премахване на различието между доброто и злото, тъй като за мистиците бог е вседприсъстващ, т. е. изявява се и в едното, и в другото.[168] Предоставянето на Аллаха и роля, която принадлежи на изкусителя Иблис, твърденията, че единият (а логично и другият) се въплъщават в отделни избраници, още повече засилват объркването и предизвикват проклятията на ортодоксалните теолози.

Суфизмът изразява вечния стремеж на човека към духовно извисяване, но го насочва по илюзорен път. Мистичната препоръка за „отдаване на Аллаха“ и „само нему“ също съдържа противоречивост. Оспорването на авторитета на богословите и насочването на мистиците към „общуване“ с върховния творец е своеобразно разкрепостяване от ортодоксията, стремяща се да обхване изцяло живота на правоверните. Разкрепостяването прераства в открито оспорване с разработената от суфитите концепция за познанието. Те извисяват като негова висша форма мистико-екстазичното вътрешно преживяно „познание“ (маарифа), принизявайки богословското „интелектуално“ (илм) до степен на първоначална и несъвършенна форма на гнозиса. Градацията засяга обредната практика на правоверните. Мистиците считат шариатските предписания за необходими само за „масово потребление“, но излишни за посветените в „пътя“ към Аллаха, които са способни чрез „общението“ с него да достигат до безпределната истина. Но суфитът може да стигне до общение само следвайки своя духовен наставник, иначе негов наставник е дяволът. Шейховете на ордените, „светците“, се превръщат във властници над умовете и сърцата на своите послушници, които трябва да бъдат в техните ръце „подобно на мъртъвци в ръцете на измиващия трупове“[169]. Градивната човешка дейност отново се парализира.

Както по въпросите за Аллаха, така и по проблема за човека най-големи заслуги за укрепването на ортодоксията срещу оспорванията на нейната догма имат Ашари и Газали. За да реши проблема за избора, Ашари се насочва към причинно-следствената връзка, като отрича възможността за нейното опознаване. Бившият муатазилит въвежда известно разграничение в изявата на предопределението. Аллах е този, чиято воля създава света и осъществява с нещата вечна връзка, която Ашари нарича „отсъждане“ (каза). Познатият вече термин „мощ, власт“ (кадар) Ашари определя като произход на нещата в съответствие с божествената воля, нейно „частно“ приложение във времето и в съотношение с човешкия акт. Чрез своето „отсъждане“ и „мощ“ всевишният непрекъснато твори връзките между предметите и явленията. Човекът не е в състояние да схване същността им поради своята „слепота“ и привички.[170]

Агностичната постановка на Ашари естествено води до оспорване на муатазилитската идея за „съзидателната“ (въпреки че заимствувана от Аллаха) мощ на човека. Тя е заменена с близко до суфитското обяснение за отношението между индивида и свързаното с него явление. Видният богослов разграничава съзидателния акт, дело на творческото „отсъждане“ на Аллаха, от действието на човека — т. нар. „присвояване“, което може да има отношение само с „частното приложение“ на божествената воля, отнесено към отделния индивид. Според Ашари със съзиданието бог „програмира“ човека с неговите бъдещи постъпки, давайки му и възможност да ги извършва. Предлагайки му да пристъпи към едната или другата, творецът го подлага на изпитание. Пред човека застава алтернативата да извърши една постъпка или не и той прави избор, преди да е застигнат от неизбежния ход на действието. Моментът на „присвояването“ всъщност е съвпадане на свързания с „отсъждането“ „частен“ божествен акт с избора на човека, като постъпката му получава облика на добра или лоша с всичките последствия. Протичащото „присвояване“ е дело на човешкото въображение. Всъщност индивидът вече е престанал да бъде „свободен“ да избира, нито участвува в реализацията, тъй като не може да бъде „съучастник“ на твореца дори и в незначителния акт. Постановката може да се обобщи: ако човек е праведен, той не ще избере злото. Тя е изяснена с така противоречиви, търсещи компромис между вярата и разума аргументи, че нейната обърканост бързо става пословична. Когато съвременниците са считали дадена мисъл за неразбираема, казвали са, че е като „присвояването на Ашари“[171].

Ашари утвърждава налагащата се като ортодоксална постановка, че критерий за добро и за злото е волята на Аллаха. Тази постановка е доразвита от Газали, който твърди, че в основата на връзката между хората и Аллаха стои тяхната вяра и обич, вложени от създателя още с рождението им. Нишапурският философ обобщава, че всичко е от Аллаха, дори и греховете, но като оставя хората да ги извършат, всемогъщият изпитва „обичта“ им към него. „Изпитание за обичта“ е и отношението на останалите към допуснатия грях.[172] Изводът има и други важни последици. Газали определя отношението на хората към свръхестествения абсолют, следвайки класическото философско наследство, като „обич“ (агапос — гр. ез.), изключвайки „любовта“ (ерос). Оттук и поетата защита на мистиците, стремящи се да постигнат сближение с бога от обичта си към него. Според видният теолог най-благочестивите и достойни аскети-мистици получават като награда божието „вдъхновение“ (илхам), но то е по-низко от „откровението“ (уахи), чрез което всемогъщият разкрива своето слово-воля на пратеници и пророци. Разграничението поставя в известен смисъл нещата на мястото им, като се превръща във важен фактор за компромиса между ортодоксията и умерените суфити.

Анализът на връзката Аллах — човек, направен от Газали, дава възможност да се преодолее продължаващ над два века спор.

но компромисът върви в отрицателна от рационална гледна точка насока. Получилото се разминаване на принципната разлика между доброто и злото фактически лишава от основание божествената санкция. За надделяващата ортодоксия обаче Аллах не дава отчет никому. Човешката инициативност в края на краищата остава в рамките на „присвояването". Тази способност, преминаваща през моментно съществуване с оглед на бъдещето, загубва своята функция, когато подготвеният от нея акт започне да се осъществява. Кръгът се затваря. По въпроса за свободната воля ашаритско-газалитската трактовка по-скоро софистично украсява фаталистичните виждания на жабаритите.

Превръщащата се в ортодоксална постановка за „мощта" не като постоянно качество, а като момент е твърде странна за нашето мислене. Според нея, решавайки да извърши нещо индивидуално или колективно, човекът достига до него, но фактически не участвува в осъществяването му. За улемите обаче настъпващото на границата замисъл — акт разделение е напълно логично, защото за тях процесът на действие е откъснат от процеса на преобразяване на битието. Реалистичният анализ на причинно-следствената връзка е невъзможен, защото двете нейни съставки се разглеждат върху различни плоскости и пречупват през призмите на нееднакви критерии. Съответствието между замисленото действие и творческото божествено се измерва не с логични, а с морални категории. Затова ислямската ортодоксия счита за „грях" намерението, а не толкова последвалия акт, който, предопределен от абсолюта-бог, неизбежно ще се осъществи.

Очертаната в късния калам всеобхватна, подчиняваща вселената и човечеството на Аллаха връзка, става крайъгълен камък на надделялата в исляма онтологична концепция. Тя е подчертано идеалистическа: Аллах сътворява от нищо тела и души, състоящи се от неразделни частици — атоми. Според теолозите атомите в себе си не съдържат нищо, което да ги свързва едни с други. Те просто са без качества и измерения разделени точки. Свързва ги бог, волята му ги превръща в триизмерни, придавайки им и определени качества. Улемите отричат непрекъснатото съществуване на вселената. Те сочат, че създал същностите на телата, Аллах определя моментно и техните състояния до края на света, изграждайки и насочвайки връзката помежду им. В тази постановка личи влиянието на древния атомизъм, но тя се разминава с възгледите на Демокрит, Епикур или Лукреций, често отдаващи на случайността връзките между предметите и явленията. Според теолозите-философи тези връзки са божествено детерминирани и те не се стремят към тяхното изясняване. Вниманието им е насочено към обяснението на съзиданието, към способността на бога да го анихилира и след това отново да го „повтори“. Така битието се определя като „съставно продължително“. Свръхестественият абсолют, намиращ се извън него, осъществява връзката между отделните му части непрестанно и по своя воля.

Традиционната онтология остава на равнището на противопоставянето на видимия на отвъдния свят, но изкусените в спекулативни разсъждения богослови въвеждат и концепцията за „трите свята“. Без да се счита за ортодоксална, тя се среща и в найблагочестивите съчинения на калама. За нейна формална основа служи кораничният стих, в който Аллах заявява, че е създал „небесата и земята и това, което е помежду им“[173]. Разшифровайки го, А. Газали обобщава, че сътвореното се дели на „три свята“: свят на създаденото постепенно осезаемо земно царство; свят на отвъдното небесно царство, неизменен и създаден от вечната божия повеля; „свят на мощта“, който „прилича на явното, съдържащо се в земното царство и е близък до вечната сила на небесното царство“.[174] Последният междинен и посредствуващ свят е призван да разреши противоречието между първите два антиномични свята, в чието противопоставяне се чувствува както влиянието на дуализма на зороастризма и манихейството, така и на Платон и неоплатонизма. Но въвеждането му не е в състояние да разреши противоречието между низшето материално и висшето идеално и божествено, защото тази неразрешимост е в самата основа на ислямската догма.

Космогоничната идея за посредствуващо звено във Вселената се пренася и във въпроса за познанието, за отношението на съставляващия я микрокосмос — човек, към нея като макрокосмос. Газали също използва триада: сетивно-интелектуално-интуитивно. В нея първите два елемента-равнища на познание, противопоставяйки се на третия — висш — на мистичната интуиция, встъпват в синтез помежду си. Равнището на познание се свързва с „трите свята“. Сред тях, отбелязва Ибн Халдун, „найдобре възприемаме света на хората, защото е очевиден и потвърден в телесните ни и духовни възприятия. Света на усещанията споделят с нас животните, а света на разума и духа — ангелите, чиито същности са от същия вид като неговите, това са същности свободни от телесна обвивка и материя.“[175] Така кръгът на познанието се ограничава или отрича, като се предоставя на свръхестествени същества или на изпадналите в мистично „озарение“ светци и пророци.

Отхвърлянето от традиционната гносеология на възможността за обхват и познание на цялостното битие от човека върви редом с възможността посредством привичката той да наблюдава и отчита „външната“ изява на връзката между предметите и явленията. Истинската същност на тази връзка се счита за известна само на Аллаха — нейния непрекъснат творец. Освен агностициращия си ефект постановката разкрива пътя към фатализма и сляпото доверяване на божието всемогъщество. Само Аллах може да предостави на хората „висше знание“, само той може да направи възможно дори „един слепец в Китай да съзре муха в Андалусия“, както остроумно, но с горчивина ще се опитат да оспорят тази постановка рационално мислещите философи.[176] Но твърдението е отличен инструмент на догмата: то може „рационално“ да обясни естеството на чудесата. За хората те са нарушение на привичната връзка между явленията, а за Аллаха — случай да покаже безграничната си мощ. Освен агностицизма утвърдилият се в догмата възглед замразява изследователските търсения. Опитите на хората да променят действителността, като отчитат реалното нейно състояние и закономерности, се осъждат като обречени на провал безплодни лутания.

Материята се схваща като разчленена, сегментарно се оказва и движението. Изкусените да навлязат в проблема теолози съзират зад утвърждаването на неговата непрекъснатост призрака на Зеноновите парадокси. Непрекъснатостта е отхвърлена, утвърждава се виждането за променящото се местоположение на тялото спрямо друго, при което във всеки момент неговите атоми противостоят на атомите на другото. Движението се схваща по-скоро като придвижването-преливане на пръстените на стоножка, защото между абсолютно минималните отрязъци от време „място“ за отъждествяването му не е възможно да се намери.[177] Логично следва и направеният извод: телата са винаги в покой, въпреки че се намират на последователно различни места. Движението се провъзгласява за „привичка“ — заблуждение на нашите сетива, а самият термин — за договореност между хората, обозначаваща отражението от една външна изява.

Атомистичното схващане намира израз и във вижданията за същността на времето. Теолозите го схващат като своеобразно „редуване“. По израза на френския ориенталист Л. Масиньон това е „млечен път“, от моменти“, при всеки от които, отбелязва съвременният афганистански философ Н. Бамат, се извършва „обновяващо сътворение“[178]. Атомистичната прекъснатост, свързана от постоянното присъствие на Аллаха, превръща по думите на видния египетски учен-марксист Махмуд Алим времето в „непрекъснато божествено време“[179]. Но еволюцията на сътвореното, на природата фактически се изключва. В нея цари своеобразен „замразен детерминизъм“.

Отнесено към времето, човешкото битие се изяснява също по твърде странен за днешното мислене начин. Животът на синовете на Адама се поставя в измерения, по-широки от тяхната история. Първият неин предел е наложеното им от Аллаха още преди сътворението задължение да почитат само него, вторият е краят на света, успореден с възнесението и съдния ден. Погледът назад в миналото разкрива „разпръснатост" на моментите, погледът напред — отговорността пред бога. В тези граници историческото движение протича не „хоризонтално" като свързани помежду си с причинно-следствена връзка моменти-събития, а в известен смисъл „вертикално", без казуалност помежду им. Напредък няма, божествената намеса се въплъщава в периодичната поява на пророци, натоварени с еднаква мисия и в последвалата разправа с неповярвалото тяхно обкръжение. Печат на пророците е Мохамед, което превръща исляма в чудотворно „прекъсване" на хода на нещата. Централен пункт в битието, новата религия насочва хората към поетото в „правремето" задължение и веднъж завинаги утвърждава „следисторическото" им завръщане при твореца.

Атомизмът оказва влияние и върху вижданията за събитията след появата на исляма. Историята се превръща в „история на спасението", но нейният събитиен ход се предава атомарно, причинно-следствените връзки се пренебрегват. Отново с непрекъснатата си намеса Аллах заема мястото на неоспорим фактор.

Утвърждаването на налагащата се като ортодоксална ашаритско-газалитска интерпретация на догмата върви редом със стремежа тя окончателно да бъде оградена от резерви или критика. В тази насока особени заслуги има Газали със своите два найзначителни труда: „Опровержение на философите" и „Съживяване на науките за вярата", трудове, чиито заглавия красноречиво разкриват поставените пред тях задачи. В „Опровержението" теологът от Нишапур осъжда рационалните възгледи на Фараби, Ибн Сина и техните последователи-перипатетици. Като отхвърля силата на разума, Газали се опитва да защити религията от нейния вечен най-опасен противник. Неговите обвинения са, че тези философи, извисявайки разума, вършат грях. Твърденията им за вечността на света и оспорването на божието всемогъщество противоречат на исляма и трябва да бъдат осъдени като еретични и развращаващи правоверните.

„Опровергал" философите, Газали се насочва към „съживяване" на ортодоксията. Той се стреми да я укрепва най-вече като отклони вниманието на вярващите от противоречието между нейните постулати и действителността. Видният теолог настоява строго да се спазват обредните и нравствените религиозни предписания. Особено значение се придава на вътрешното благочестие, на „добрите намерения“, които се определят дори като по-достойни от самите дела. Аргументацията на Газали действува предимно на чувствата и придава на обредната изява определени екстазични моменти. Едновременно обаче богословът се стреми да избегне суфитските крайности и пантеизъм. Неговата цел е спазването на догмата и предписанията да се превърне в насъщна необходимост, в която мюсюлманинът да е безпрекословно убеден с ума и изцяло обвързан с чувствата. Газали отново връща хората към безперспективните пътища на тоталното възприемане на религиозните догми. Този подход и препоръки са полезни за всяка схоластика. Християнската охотно ги възприема като оръжие срещу един и същ противник: рационализмът и скептицизмът, което нагледно доказва общите цели на двете религии. Фатализмът се налага и не случайно К. Маркс определя мюсюлманството като почиващо върху него.[180]

Ислямът освещава връзката Аллах — човек като „отдаване и обожание“, които сочи за единствен път към вечното спасение на синовете на Адама. Както и в останалите религии, изграденото дихотомно отношение пронизва цялостното съзнание на индивида и на общността на правоверните. Вертикалният дуализъм Аллах—човек, небе—земя, идеално—материално е своеобразен символ на хоризонталния, присъщ на класовото общество като негова обективна основа.

2

ОБЩНОСТТА НА ПРАВОВЕРНИТЕ И НЕЙНОТО РАЗВИТИЕ

Оформяне на общността на правоверните — умма

Islam...

Ислямът наред с личните възгледи и преживявания е и своеобразна, обединяваща субективното и обективното, „материализация“ на религиозното съзнание. Съдържанието на вярата в Аллаха, представено в сферата на идеите и теорията, прелива в сферата на практиката. Обективният преход от мисъл към действие е последван диалектически от „обратната връзка“, при която отразената от социалната практика религиозна идея се връща към ядрото на догматичната система, като му придава нови нюанси и насоки. Чрез всестранната си връзка с обществото ислямът обединява наред със субектните му компоненти и материализираните страни на обективното битие.

Още първите проповеди на Мохамед ознаменуват началото на тясното преплитане на вярата с политиката, връзка, която и до днес не се е изменила съществено. Бившият керванджия се обръща към съгражданите си с призива да започнат нов живот, така както народите преди са възприели призивите на неговите предшественици пророци и са заживявали (макар и за относително кратко време) според божествените предписания. В подобен повврат Мохамед вижда и своята мисия. Напомнянията в Корана за миналото имат конкретна цел в настоящето. В сурата „Поети“ всеки от пророците Ной, Салих, Хут, Лот и Шуайб се обръща към съплеменниците си с един и същ призив: „Аз съм верен пратеник. Бойте се от Аллаха и ми се подчинявайте!“, призив, който концентрирано изразява и основната ос на Мохамедовата проповед.[1] Описанието на страшните наказания за възпротивилите се е съпоставено в Корана със спасението на повярвалите и присъединилите се към тези предшественици на последния пратеник. Аллах заявява, че спрямо неговите съвременници ще отсъжда със същата мярка. Антитезата: приели божието слово и отхвърлящи го, има ясен политически контекст и при по-нататъшното развитие на религията придобива очертани форми и материализирани изяви.

2

ОБЩНОСТТА НА ПРАВОВЕРНИТЕ И НЕЙНОТО РАЗВИТИЕ

Оформяне на общността на правоверните — умма

Islamът наред с личните възгледи и преживявания е и своеобразна, обединяваща субективното и обективното, „материализация" на религиозното съзнание. Съдържанието на вярата в Аллаха, представено в сферата на идеите и теорията, прелива в сферата на практиката. Обективният преход от мисъл към действие е последван диалектически от „обратната връзка", при която отразената от социалната практика религиозна идея се връща към ядрото на догматичната система, като му придава нови нюанси и насоки. Чрез всестранната си връзка с обществото ислямът обединява наред със субектните му компоненти и материализираните страни на обективното битие.

Още първите проповеди на Мохамед ознаменуват началото на тясното преплитане на вярата с политиката, връзка, която и до днес не се е изменила съществено. Бившият керванджия се обръща към съгражданите си с призива да започнат нов живот, така както народите преди са възприели призивите на неговите предшественици пророци и са заживявали (макар и за относително кратко време) според божествените предписания. В подобен поврат Мохамед вижда и своята мисия. Напомнянията в Корана за миналото имат конкретна цел в настоящето. В сурата „Поети" всеки от пророците Ной, Салих, Хут, Лот и Шуайб се обръща към съплеменниците си с един и същ призив: „Аз съм верен пратеник. Бойте се от Аллаха и ми се подчинявайте!", призив, който концентрирано изразява и основната ос на Мохамедовата проповед.[1] Описанието на страшните наказания за възпротивилите се е съпоставено в Корана със спасението на повярвалите и присъединилите се към тези предшественици на последния пратеник. Аллах заявява, че спрямо неговите съвременници ще отсъжда със същата мярка. Антитезата: приели божието слово и отхвърлящи го, има ясен политически контекст и при по-нататъшното развитие на религията придобива очертани форми и материализирани изяви.

Привържениците на Мохамед следват нови нравствени норми, социални идеали и политически задачи. Оформили се в своеобразна опозиционна групировка, те напускат враждебното меканско обкръжение, за да се установят в Медина. Тук в относително спокойствие се прави опит да бъдат осъществени прокламираните от ръководителя ѝ като божествена воля цели. Islямът прераства в религиозна идеология за организация с открито поле за приложение. В хода на конфликта с меканската върхушка сцеплението около проповедника се усилва, той се превръща и във военачалник, с което неговата политическа власт на „съдник", уреждащ отношенията между мединските родове и племена, получава въоръжена опора с решаващо значение.

С очертаването на общността на правоверните — уммата, Мохамедовата проповед придобива ясно политическо съдържание. В божествените препоръки за отношенията между „повярвалите в Аллаха" се съдържа и противопоставянето им на „неверниците", на тези, които оспорват религиозната мисия и политическия авторитет на Мохамед. Не случайно при сблъсъка с юдеи и християни мединският съдник ги обявява за „многобожници", наред с епитетите „противопоставили се", „грешащи", „враждебни", „нарушили (поставените от Аллаха — Й. П.) граници". Тези осъдителни квалификации се вписват в широкия план за спасението на човешкия род, при което Аллах възнаграждава следващите пророка и наказва опълчилите се срещу него като грешници спрямо божествената воля. Мохамед изгражда пречупен през стриктното единобожие подход, митологизиращ оценката за социално-политическото поведение. Този подход се утвърждава като основа на мюсюлманската доктрина за обществото и властта.

„Лицемерите" са заставени да замълчат, християните — обезсилени, юдеите — разгромени или подчинени. Уммата започва да се нарича „Мохамедова". Нейният организатор и духовно-политически ръководител ѝ придава свръхестествени качества. Те се обуславят от индивидуалното и колективното „отдаване" на привържениците ѝ на Аллаха и следване на неговата воля. В Корана уммата се посочва като „най-добрата общност сред хората", настоява се членовете ѝ да вършат добро и избягват злото. „Не си завиждайте, не се мамете един други, не се мразете, не си обръщайте гръб . . . Бъдете, о покланящи се на Аллаха, братя! Мюсюлманинът е брат за мюсюлманина и не е несправедлив спрямо него, не го лъже и ненавижда."[2] Така гласи един своеобразен призив-завещание, който според преданието пророкът е изрекъл силно развълнуван. Той често е оприличавал уммата с гребен, чиито зъбци са еднакви, със сграда, чиито тухли взаимно се поддържат. По всичко личи, че пророкът-политик се е стремял така да организира последователите си, че наред със своята ефикасност общността да бъде и притегателен център за нови поддръжници. Поне на първо време успехите са налице.

Със завладяването на Мека и присъединяването на арабските племена уммата бързо придобива и териториални измерения, приемайки облика на „дом на исляма". Разпространението на новата религия съпровожда арабските завоевания и довежда до идентифицирането на уммата с арабо-мюсюлманската империя — халифата, а при настъпилата нейна фрагментация се счита, че обхваща оглавените от правоверни владетели държави, като налага и по-особени отношения помежду им. И днес тя е „налице" в съзнанието на благочестивите мюсюлмани, като влияе, определя и санкционира много страни от тяхното поведение и обществено-политически отношения.

Уммата е универсалната общност на правоверните и символ на тяхното единство независимо от местопребиваването, езика, расовата или етническата принадлежност.[3] Уммата обединява не посредством „jus loci" или „jus sanguinis", а чрез „jus religionis" всички, които възприели „истината", вярват в Аллаха и в мисията на Мохамед. Тяхната и на уммата цел е чрез неотклонното следване на религиозните предписания да постигнат осъществяването на божията воля на земята, което означава възтържествуване на исляма. Триумфът осигурява благоденствието на обхваналата човечеството общност на правоверните и осигурява тяхното спасение в неизбежния негов есхатологичен земен завършек. Уммата следователно е не само трансисторична, но и метаисторична, защото нейните привърженици ще възкръснат в съдния ден за безкрайно райско блаженство.

Категоричната насоченост на осветения като повеля на Аллаха императив пред уммата ѝ придава според догматиката черти, които съществено я различават от останалите социално-политически организми. Символ-мисия на уммата е общото почитание на бога. „На теб (свръхестественото същество — Й. П.) се покланяме!" заявяват най-напред в молитвите си мюсюлманите.[4] Почитанието е израз на пълното „отдаване" на Аллаха и на цялостното подчинение на неговата воля. Всемогъщият е върховен разпоредител със съдбините на уммата, с живота и отношенията между нейните членове. Всичко, свързано с тяхното индивидуално и социално битие, принадлежи на бога, на когото трябва изцяло да се осланят. Уммата е колкото осенена теокрация, толкова и призвана да осъществи „божието слово" „логокрация".

Свързването с Аллаха обуславя и тоталната непогрешимост на уммата. Тя може да предприема само праведни и следователно верни действия, порядките в нея не подлежат на критика, защото отразяват божията воля. На правоверните се налага абсолютно да вярват в предимствата на тези порядки, които водят до превъзходството на уммата над останалите общности и на тяхното съвършенство спрямо друговерците.[5] Ако реалните отношения между мюсюлманите не отговарят на предписанията, то вината е в самите тях като хора, които са се отдалечили от Аллаха. Пороците, които се наблюдават в уммата, се смятат за „привнесени", пиететът към нейния идеален облик остава незасегнат. Нещо повече. Дълг на правоверните е да придават на заобикалящата ги среда в нейните микро- или макросоциално политически измерения постоянните черти на уммата.

Вдъхновявана и осенена от Аллаха, уммата е образцово общество. Между членовете ѝ се прокламира братство и равенство. Постепенно, давайки приоритет на братството, пророкът възприема възникващите в нейните недра имуществени различия, като се стреми да избегне крайните им прояви, застрашаващи вътрешното сцепление. В Медина е въведен закятът, който се смята не само за религиозно задължение за имащите, но и за „право" на нямащите достатъчно върху разполаганото от някои повече от необходимото. Чрез него се регламентира и религиозно освещава родовата спойка, която се пренася в мащаба на уммата. Закятът е своеобразна материализация на прокламираната братска връзка между правоверните според възможностите на епохата, когато данъкът бива установен.[6]

Появата и прилагането на закята привлича вниманието на изследователите. Още Х. Гриме през миналия век, позовавайки се на това религиозно задължение, определя исляма като „социалистическо движение". В наши дни постоянен лайтмотив на ислямските апологети е възвеличаването му като „социалистическо мероприятие". Прогресивните автори в мюсюлманския свят отбелязват, че всъщност от масите се иска покорност, а от богатите милостиня за бедните. Така се внушава, че отношенията помежду им могат да се уреждат, без да се посяга върху имущественото неравенство и причините за него. Необходимо е само да се спазват религиозните предписания. Повлиян от родово-племенната солидарност, закятът се превръща в осветена институция на класовото общество, предназначена да смекчава присъщите му вътрешни противоречия и конфликти.

Закятът не изчерпва отношението на пророка към проблема за собствеността. Показателен е неговият подход към богатството.

Отначало бившият керванджия е особено враждебен към корейшитската лихварствуваща върхушка, която се стреми към монополни позиции и печалби, като пренебрегва неговото учение. Затова Мохамедовата първоначална проповед в социално отношение, както вярно констатира съветската изследователка Е. Фролова, е своеобразно оръжие за икономическа консолидация на средните търговци.[7] Аллах многократно заявява в Корана, че този, който „скъперничи и забогатява", ще бъде в съдния ден наказан и „богатството му от разруха не ще го съхрани".[8] Когато към пророка се стичат хора от низините, социалната насоченост на призивите му особено не се изостря, но щом редица състоятелни меканци стават по-благосклонни, погледът към богатството придобива веднага прагматични нюанси. Оценката за него започва да се основава преди всичко върху начина, по който то се използува. Не случайно Мохамед високо цени Абу Бакр. Близкият му сратник отделя повечето от състоянието си, за да откупи роби, които, след като освобождава, се превръщат в ревностни последователи на новата вяра. В същото време Аллах продължава да се заканва, че „ще зарадва с мъчително наказание в огъня" тези, които „сбират злато и сребро", но не го използуват „по божия път", забравяйки за всевишния и за съдния ден, т. е. богатите, които отминават Мохамедовите призиви.[9]

В Медина погледът към богатството през призмата на благочестивостта се съчетава с все по-честия рефрен, че хората не са еднакви, че Аллах „издига" едни сред тях над други.[10] При разпределението на плячката съдникът-пророк отдава предпочитание на най-близките си привърженици. Според редица хадиси той окуражава тези, които са придобили собственост, упорито да я защищават срещу посегателствата, подчертава, че „всичко на мюсюлманина е свещено за мюсюлманина: кръвта му, имуществото и честта му"[11]. Промените поставят отпечатък и върху Корана, в който по точното наблюдение на големия съветски арабист Е. Беляев „на защитата на имуществото се отделя повече внимание, отколкото на защитата на личността"[12]. Едновременно проповедникът-лидер настоява имащите да бъдат „справедливи" към бедните, притежаващите роби — към робите, пожелания, които не могат да имат трайни последствия. Дълбоката убеденост на пророка, че имуществените различия са маловажни и богатствата ефимерни пред отвъдното битие, приложена в живота, облагодетелствува оформящата се върхушка. Пред задълбочаващото се социално неравенство не се поставят сериозни прегради.

Постановките за братството и равенството показват трудните проблеми пред пророка и неговия стремеж да изгради общност на справедливостта и благоденствието, смекчавайки неизбежната социална диференциация. На Мохамед се приписва указанието, че пасбищата, водата, огънят и солта трябва еднакво да се ползуват от правоверните. Препоръката отразява влиянието на докласовите порядки при общинната собственост, облечени в новите религиозни одежди. Така заявлението, че на Аллаха наред с небесата принадлежи и земята, се съпровожда с логичния извод, че всеки правоверен може само временно да използува части от нея, и то при условие, че така се допринася за благото на уммата. Очертаващото се установяване на частна собственост се поставя под условие, насочвано от издигнатия пред общността колективистичен идеал, което ще наложи по-нататък отпечатък върху нейната кодификация. Постановките на пророка показват носталгията към отминаващото равенство, но не са в състояние да спрат или отклонят неумолимия, обективен преход към класовото общество.

Проблемите на собствеността се свързват с позицията към труда. Тя се обуславя в значителна степен от факта, че пророкът е от Мека — оживен посреднически център, че той сам и найблизките му привърженици са средни търговци. Затова в Корана наред с отдаването на бога, човекът изпъква като насочен към усвояване на заобикалящата го действителност. Посредством труда потомъкът на Адама прилага на земята (където е божи наместник) със скромните си възможности (но с решаващата божия подкрепа) препоръките на Аллаха. Трудът се смята за средство за препитание, за придобиване на блага, като му се придава теологичен характер: Аллах създава, човек придобива. „На човека е това, що с усърдието си постига, и то видяно ще е“, гласи Коранът.[13]

При възхода на арабо-мюсюлманската цивилизация стопанската активност всячески се поощрява. Религиозната и светската литература изобилствуват с примери. Когато Омар запитва кои са и какви са дервишите-отшелници, те му отговарят, че са „сред уповаващите се на Аллаха“. „Вие сте тунеядци — заключава с присъщата му прямота вторият халиф, — истинно уповаващи се тези, които хвърлят семена в земното лоно и след това се уповават.“[14] Идеята за придобиване на притежание чрез труд е толкова силна, че почти се сакрализира. В трактата на Абу Хасан Мауарди (поч. 1058 г.) „Законите на управлението“, считан за фундаментален труд по мюсюлманското държавноадминистративно право, се подчертава, че „този, който съживи мъртва (необработена — Й. П.) земя, става неин притежател, със или без разрешението на имама“.[15] В категоричността на постановката ясно прозират интересите на върхушката в империята—своеобразен мост между Изтока и Запада за тогавашния свят. При нейния упадък се засилват аскетично-суфитските настроения, които изразяват наред с отчаянието поради безизходицата и икономическата незаинтересованост на низините.

В отношението към труда мюсюлманската догматика прави крачка напред в сравнение със съзерцателността на древногръцката философия и будизма. Мохамедовата религия не съдържа противоречивостта на християнството, считащо „труда с пот на челото" за наказание — съдба на Адама, и за дело в името на бога. По-скоро по примера на юдейството тя свежда трудовата дейност до прагматичните задачи на съсловното феодално общество. Когато напредъкът му започва да „блокира", призивите към труд изчезват.

Двойствеността на социалните постановки в исляма като религия, възникнала в преходен етап между два обществени строя, се задълбочава и от неизбежната непоследователност на издигнатите политически принципи като тяхно продължение и отражение. Особено релефно проличава преплитането и противоречието между класовите и докласовите разбирания и тенденции.

В проповедите на пророка, така както са дошли до нас, личи, че той често се е допитвал до сератниците си по отделни въпроси. В един благочестив хадис, предаден от особено авторитетния сподвижник Абу Хурайра, се казва, че никой не е бил повече „съветван" от сратниците си, отколкото божият пратеник.[16] Този хадис днес усърдно се привежда като идеал и като доказателство, че „истинският ислям" при пророка е бил въплъщение на демокрация и народовластие. Привежда се и кораничният стих, в който Аллах сочи за пример тези, които решават делата чрез „съвещание" (шура) помежду си.[17] Повече или по-малко достоверните сведения показват, че пророкът не само се е допитвал до приближените си, но и дори често възприетото тяхно становище, например мнение, изказано от Омар, малко по-късно се оказва дословно включено в съответно божествено откровение. Но „допитването" не трябва да се преувеличава. Мохамед има толкова високо мнение за своята изключителна мисия, че е почти невъзможно, ако вземе определено, често вдъхновено „отгоре" решение, впоследствие да го отмени по внушения от други. По всичко личи, че пророкът е бил „съветван" и е приемал мненията предимно по второстепенни въпроси.

При съвместния живот в Медина на „побратимените" помежду си мухаджири и ансари, в стълкновенията с корейши и друговерци, в споровете с „лицемерите" успоредно с разработването на религиозната догматика започват да се очертават и контурите на изгражданата от пророка-държавник социално-политическа организираност. Свързана със съществуващите родово-племенни порядки и очертаващите се имуществени различия, тя придобива черти, повлияни от проповедта и дейността на Мохамед. Основен неин белег става схващането за тясното преплитане между духовния авторитет и светската власт, дори подчиненото положение на властта като негово своеобразно „продължение". Това положение изразява зависимостта на човечеството (в случая мединската умма) към неговия създател. Поставя се началото на разбирането за установената власт като символ-въплъщение на волята на Аллаха, сакрализиране, което има решаващи за бъдещето последици.[18]

Като божи пратеник Мохамед съсредоточава политическото, военното и съдебното върховенство над общността на правоверните. Неговата воля, осенена и от постоянната връзка с Аллаха, трябва безпрекословно да се следва и като религиозно задължение. За да бъде приложена, пророкът прибягва до тесен кръг от сратници, известни под името „приближени". Той им възлага важни политически задачи и дипломатически мисии, поверява им ръководството на отряди от въоръжената сила, имаща характер на опълчение. Военните победи носят плячка, една пета от която получава пророкът, за да бъде използувана от него в интерес на цялата умма. Това е първообразът на държавната хазна. Появява се и зародиш на „полиция", по-скоро на „обществена безопасност". Тя е съставена от сратници, готови на всичко, за да изпълнят заповедите или внушенията на пророка. Вождовете на племената, приели „правата вяра", всъщност приемат политическото върховенство на мединския лидер. Те се превръщат в негови пълномощници, като съхраняват и традиционните си прерогативи.

Оформянето на държавна организация влияе както върху характера на дейността на пророка, така и върху насоките на божественото слово. Бог призовава правоверните с напътствия, превърнали се при последвалите тълкувания в своеобразно политическо кредо: „Подчинявайте се на Аллаха, подчинявайте се на пратеника и на притежаващите повеля сред вас!"[19]. Терминът „притежаващи повеля" отначало включва натоварените от пророка с определени военни и политически отговорности. Впоследствие този кръг все повече ще се разширява и в него богословите и правоведите ще включват цялата феодална върхушка, съставена от граждански и военни управители и съпътствувана от религиозните първенци.

Избухналите след Мохамедовата смърт разногласия относно върховната власт неизбежно довеждат до необходимостта тя да бъде регламентирана. Въпросът е възлов и не случайно в споровете кой да бъде приемник (халиф) на пратеника на Аллаха кристализират и „партиите“, дали началото на главните направления в исляма. Всяка от тях подхожда от различни позиции и разработва своя система от концепции за излъчването, качествата и прерогативите на върховния повелител на уммата.

Най-радикални и демократични са разбиранията на харижитите. Те поставят въпроса за излъчването на ръководителя върху основата на принципа за „справедливостта“ и равенството между правоверните. За имам-халиф следва да бъде избиран достоен за тази длъжност изключително според личните си качества мюсюлманин. Произходът и статутът нямат никакво значение — за халиф може да бъде избран „арабин или набатеец“, или, както драстично се изразяват харижитите, „черен като грозд абисински роб“[20]. Изборът трябва да бъде дело на всички правоверни. В същото време отделните общности на правоверните: държави, обширни административни единици, племена и т. н., могат също да излъчват суверенно свои имами-халифи, без да се смята, че така се накърнява духовното и политическото единство на уммата. Дълг на ръководителя е да управлява справедливо, според божията воля. При прегрешения, пренебрегване на благото на уммата за лични интереси или прищевки, ръководителят трябва незабавно да бъде отстранен. На негово място следва да бъде излъчен нов, по-достоен. Ако провинилият се съпротивлява и задържа властта, харижитите без колебания заявяват, че неговото унищожаване е наложително.

Постановките за халифа-имам показват, че харижитите не придават сакрално значение на неговата личност. Той по-скоро е благочестив представител на правоверните, упълномощен от тях да защищава интересите на уммата и да осъществява прилагането на божията воля. Ако тези виждания се обобщят със съвременните ни термини, излиза, че харижитският духовен и политически ръководител изпъква като избираем и отговорен пред общността изпълнителен неин орган. Концепциите на харижитите отразяват интересите на широките низини и техния стремеж към по-пряко участие в политическия живот. Затова естествено, те са обърнати към отживяващата родово-патриархална демокрация и не могат да се наложат в утвърждаваните от исляма феодални порядки. Харижитските идеи вълнуват широките маси близо два века, но се оказват все по-архаични и преминават на заден план успоредно с разгрома на техните активни пропагандатори. Радикално-демократичното съдържание на тези идеи обаче става основа на исканията, които издигат редица масови движения на протест през цялото средновековие.

Политическите концепции на шиизма в известен смисъл представляват антипод на харижитските. Шиитите придават на „предводителя" — имам, свръхестествени качества и мисия. Той управлява уммата, разяснява религиозните препоръки, а като духовен ръководител води правоверните към опознаване на „тайния смисъл на нещата". Оттук и заключението, че имамът може да получи своята мисия само от Аллаха, той е негов „близък", „любим" и се ползува от небесното му покровителство. Това позволява на имама да разяснява „скритото" в божествената воля-откровение дори по-компетентно от „рецитиращите я външно" пророци, както твърдят някои крайни шиитски секти.

Вече бе посочено, че според шиитите братовчедът и зет на пророка — Али, и неговите потомци като имами притежават „обективно свръхестественото" право да предвождат уммата и всички хора. Израз на божественото предпочитание е и твърдението за наличието на низпослан „текст", според който Аллах е препоръчал пророкът да бъде наследен от Али. Оттук и самоназванието на шиитите, че са „хора на текста и назначението"[21]. Според тях по-нататъшното предаване и наследяване на духовно-светското ръководство трябва да се извършва от самия имам — алид, на неговия най-голям син. За да постигнат спасението, уммата и човечеството могат да осъществяват връзка с Аллаха само посредством имамите. Затова тези негови „близки" са непогрешими, деянията им не подлежат на съмнения. Концепцията за правото на имамите да наследяват върховенството в уммата изключва всякакъв избор или преотстъпване другиму. Това стриктно указание за властта и нейните прерогативи представлява според шиитските богослови същността на ислямската религия.

Вярата в имамите и в предопределеното тяхно място на „предводители" на уммата и човечеството е консервативната страна на шиизма. Тази вяра — по сполучливото определение на И. Голдциер, превръща исляма на шиитите в „църква, основаваща се на авторитета", за разлика от „църквата на консенсуса" (иджма), характеризираща исляма на сунитите.[22] Именно тази „църква на консенсуса", на общото становище успява да се наложи сред правоверните, определяйки и преобладаващите в уммата концепции за властта и политиката.

Сунитското разбиране за избора, правата и задълженията на владетеля започва да се оформя още с избора на Абу Бакр за халиф. След известните пререкания между мухаджири и ансари в прочутото „събрание в колибата“ при смъртта на пророка по предложение на Омар благочестивият тъст на божия пратеник е признат от събралите се за техен и на уммата ръководител. По-късно, когато Омар на свой ред става „халиф на халифа на пратеника на Аллаха“, той си присвоява и титлата „повелител на правоверните“, в която вече се чувствуват светски оттенъци. Омар постановява по-нататък излъчването на повелителя да става от „съвещание“ (шура), съставено от шест най-близки Мохамедови сратници. Тази препоръка, освен че е в унисон с известния коранически стих, отразява и неизживяната бедуинска племенна традиция. След смъртта на Омар „съвещанието“, включващо Осман и Али, дава предпочитанието си на Осман. Изборът поставя началото на острия конфликт за властта, който разтърсва уммата из основи и нарушава завинаги религиозното единство в „дома на исляма“.

Въпреки че не успява да отстрани съперничествата, идеята за „съвещание“ се превръща в своеобразен идеал, наследен от праведните халифи. Редица масови движения ще го издигат като платформа-лозунг, вярвайки, че общият избор чрез „шура“ ще обвързва ръководителя с посочилите го, като ще му налага да задоволява техните искания и въжделения. Владетелите не ще го отричат пряко, но всъщност изцяло ще го изпразнят от съдържание.

Омеядите оглавяват уммата след продължителна гражданска война през 660 г. Те установяват принципа на наследственост чрез посочване още приживе от самия халиф на неговия приемник, най-често сред синовете му. Този принцип на пръв поглед върви редом с принципа за „съвещанието“, но фактически го обезсилва и заменя. Участниците в „съвещанието“ трябва да одобрят избора и чрез заявлението си за подчинение (баиа) на посочения наследник те извършват неговото ръкополагане. Заявлението за подчинение от „съвещанието“ символизира одобрението на новия владетел от страна на уммата. Така при Омеядите започват да се очертават основните елементи на сунитската концепция за отношение между повелител и правоверни. Владетелят се излъчва по наследство, одобрението му е своеобразен акт на двустранно поемане на отговорности. Халифът трябва да управлява според шариата, а правоверните се задължават да му се подчиняват като на приемник на пророка. Титлата му придобива все по-светско съдържание, което не убягва от погледа на богослови и юристи. Почти веднага е „изсечен“ хадис, според който сам пророкът е предвидил, че само три десетилетия след смъртта му начело на правоверните ще застане „царска власт“ (мулк), която губи духовния си характер, за да се насочи (използувайки и несправедливи средства) към прагматичните решения на стоящите пред правоверните проблеми. Сам Муауя нарича себе си „първи цар“ (малик), но в осенената от исляма държава реалното разминаване между духовната и светската власт никога не отива до формалното им разграничаване и не се утвърждава от догмата.

Омеядите създават т. нар. дивани — най-напред финансови ведомства, а по-късно органи, които обхващат и други дейности от административния живот. При Абасидите на преден план постепенно излизат везирите — длъжностни лица, натоварени с преки пълномощия в управлението. Отначало халифите ги назначават изключително според своите намерения — характерен е примерът с издигането и крушението на могъщия род на Бармекидите по времето на известния Харун ар-Рашид (786—809 г.). Под персийско влияние скоро халифите се отдалечават от прякото ръководство на административните и военните дела, избягват допира с населението като личности, натоварени с изключителна роля. В този дух е и даденото от панегириците прозвище „сянка на Аллаха“, мълчаливо възприето от повечето представители на духовенството. Халифите си присвояват имена, подчертаващи божието предразположение, като Мутауакил (уповаващ се на Аллаха) (847—861 г.), Муатаз (могъщ) (866—869 г.), Насир (побеждаващ) (1180—1225 г.) и т. н.

От средата на IX в. реалната власт на халифите започва да става все по-ограничена и фиктивна. Те се превръщат в параван при боричканията за реалната власт между наемниците-чужденци от придворната гвардия. Те не се колебаят да сменят „сянката на Аллаха“, като ослепяват и дори унищожават съпротивляващите се. В бившите области на империята възникват местни династии, които само формално признават багдадския халиф изключително като духовен авторитет. В Керуан и Кайро (909 г.) владетелите от т. нар. Фатимидска династия на шиити-исмаилити също се обявяват за имами-халифи, последвани от Омеядите в Кордова (928 г.), Алмохадите в Магриба и Андалусия (1130—1269 г.). Ограничено териториално, оспорвано външно и сведено до фикция в религиозно отношение, управлението на абасидските халифи се заключава в предоставянето от тяхно име на султански и емирски титли на тюркските предводители от гвардията, на буидските, последвани от селджукските вождове и военачалници — истинските господари на държавата. Сред населението на Багдад се носят стиховете за халифа Мустаин (862—866 г.) и неговите тюркски генерали Уасиф и Бугá: „Халифът е в кафез, между Уасиф и Бугá, говори туй, що те говорят, както говори папагал.“[23]

А духовното му първенство там, където се признава, се заключава в споменаването на неговото име в петъчната молитва само за да се успокояват поданиците, както с горчивина ще отбележи халифът Мути (946—974 г.) в писмо до всесилния буидски емир Бахтиар. И все пак това звание се ползува с такъв престиж и традицията да се носи от определени хора е толкова силна, че никога Буиди или Селджуци, унижавайки и унищожавайки халифите, сами не присвояват техния сан. Така в обстановката на упадък и криза в халифата се установява разграничение на практика между духовния авторитет и светската власт.

В тази бурна епоха се появява и вече упоменатият труд на Мауарди „Законите на управлението", който И. Петрушевски характеризира като „идеал на мюсюлманската теокрация".[24] Трактатът е израз на стремежа посредством почерпани от доктрината и апологетичния опит доводи да се защити халифският авторитет като единствено съответствуващ на суната. Едновременно доводите отчитат в известна степен и реалната обстановка.

Мауарди определя халифската институция като върховна власт над уммата, която представлява „наместничество на пророка в защитата на религията и в уреждането на делата на този свят". Тя обединява връзката на пророческата мисия (без прякото предаване на божественото слово) с властовата функция по управлението. По този начин нейният носител халифът-имам осъществява всички главни духовни и светски пълномощия, възложени му като на продължител на делото, завещано от пророка. Тези свои пълномощия халифът не трябва нито да дели, нито частично да предоставя на когото и да било. За изпълнението на своята мисия той трябва да произхожда от рода Корейш и да притежава качества, които го превръщат в достоен образец за правоверните във всичко. Мауарди подробно описва кои са тези качества. Най-съществените сред тях са да бъде благочестив и справедлив, физически здрав и смел. Само така, предвождайки правоверните, той може да изпълнява задачата „да повелява доброто и да запретява злото", задача, стояща пред уммата и правоверните в името на нейния триумф и тяхното бъдещо спасение.

В трактата се посочват два начина за излъчване на халифа-имам. Първият, когато длъжността се оказва вакантна, е чрез „избор" от „колегиум" с твърде неопределени контури, като решаващото условие за участие в него е „почетността", свързана с благочестието и влиянието. Става дума за върхушката около трона, съставена от първенците във военната и цивилната администрация, богословите, тези, за които Мауарди заявява, че имат правото „да връзват и развързват“ делата, свързани със съдбоносния за уммата проблем на нейното ръководство. В трактата се подчертава, че „масата“ не притежава достойнства, които да ѝ дават това право. Тъй като „избор“ така, както го вижда Мауарди, фактически никога не се е осъществявал, описанието му е в сферата на пожеланията. Той осъзнава тази илюзорност и отбелязва, че посочването приживе от халифа на негов наследник е другият начин, който има достойнството, че осигурява на уммата по-голяма сигурност и спокойствие.

Важен момент след излъчването на халифа е неговото ръкополагане. Най-често то става формално чрез провъзгласяването му в главната джамия, след като предварително най-висшите сановници чрез церемониал вече са изразили готовността си да му служат и се подчиняват. В трактата се посочва и начин за смяната на халифа, ако той се окаже несправедлив, т. е. с действията си пряко нарушава религиозните предписания, ако не изпълнява задълженията си или умствено заболее. Тази процедура се изразява в събиране на народа в главната джамия, където виден богослов или сановник произнася обвинителна реч, одобрена от събралите се. Това никога не е ставало точно така. В действителност халифите са били сменяни (известен е случаят с „халифа за един ден“ Ибн Муатаз, провъзгласен и свален от два последователни преврата на 17 декември 908 г.), като събраните на петъчна молитва правоверни са били уведомявани за промяната със съответните приканвания за акламации. И тежко на проявилите колебания.

Интерес представляват и очертаните от Мауарди десет главни задължения на халифа. Повелителят на правоверните трябва:

1. Да поддържа исляма съгласно единодушно установените от благочестивите прадеди негови принципи. Като носител на „великия имамат“ той следва да посочва на носителите на греховните „нововъведения“ (бид'а), ако се появят, правия път. Ако упорстват, трябва да ги накаже, „за да съхрани религията от всяко посегателство и закриля общността от всякакъв случай на падение“.

2. Да осигурява справедливост и точно вземане на решения от съдиите. Целта е „да няма нито злина от подтисника, нито смазване на подчинения“.

3. Да осигурява в „дома на исляма“ сигурността и спокойствието, да пази това, което е свещено за всеки, така, че хората „да могат да изкарват препитанието си и да се придвижват, без да излагат на опасност живота и имуществото си“.

4. Да налага на нарушителите наказания според закона, за

да не се допусне „правата на почитащите Аллаха да бъдат нарушени или унищожени".

5. „Да поддържа в добро състояние защитата на граничните места, като поставя нужните запаси, храна и войни, за да не може врагът поради небрежност да извърши злини, като пролее кръвта на правоверните или на съюзниците."

6. Да предприема жихад против тези, които отхвърлят призива да прегърнат исляма. Войната срещу тях трябва да се води, докато приемат правата вяра или да плащат данък. Задължението се обуславя от необходимостта да „възтържествуват правата на Аллаха и islямът да надделее над всяка друга вяра".

7. Да получава полагащия му се дял от плячката и отделения за нуждаещите се данък (закятна) според предписанията на шариата, без насилия и несправедливости.

8. Да определя заплатите и предоставяните от хазната средства. „Да ги изплаща нито по-рано, нито по-късно, а точно навреме."

9. Да осигурява доброто изпълнение на различните служби, като ги поверява на благочестиви и знаещи люде.

10. Пряко да осъществява надзор и ръководство на държавните дела, без да се доверява изцяло на натоварените от него с пълномощия, тъй като те могат да се отклонят от правия път.[25]

Очертаните задължения разкриват, по думите на френския ориенталист А. Лауст, основите на един „деспотизъм, смекчаван само от уважението към шариата", който от своя страна оправдава изключителната мисия на халифа.[26]

Политоложкият анализ показва, че властта в исляма в теоретично отношение не е деспотична. Богословите-правоведи я очертават като поемане на двустранни обезателства от страна на халифа и от правоверните му поданици. Приемникът на пророка се задължава да защищава интересите на уммата, да поддържа следването на вярата в Аллаха и нейното разпространение, да осигурява на правоверните живот, позволяващ им да спазват изискванията на исляма. Поданиците се задължават да му се подчиняват безпрекословно освен ако изпълнението на неговите повели не води до очевиден грях.

Очертаната от Мауарди и споделяна от сунитските богослови концепция за взаимната „договореност" между халифа и правоверните произлиза от прокламирания от исляма стриктен монотеизъм. Коранът и суната описват Аллаха като абсолютен господар на небесата и земята, който не е опълномощил никого да осъществява пряко неговата власт. „Наместничеството" върху земята е предоставено на „синовете на Адама", т. е. на човечеството като цяло, а осветената от исляма власт на индивида над себеподобните се схваща преди всичко като изпълнение на очертаните пред него и тях шариатски предписания. Затова халифът може да издава постановления, да решава облагане с данъци, да отсъжда при нарушения, но само като се съобразява с божествения закон. Решенията на владетеля според „класическите" предписания на исляма трябва да бъдат одобрени от богословите — постановка, която се спазва почти непрекъснато от шиизма и формално, често пъти с прекъсвания от сунизма. Този феномен в ислямската практика представлява възможност за своеобразно разграничение между изпълнителната власт и представяната от богословите група, боравеща със законодателството.

Спазван или не, този феномен придава на мюсюлманската политика силен теократичен отпечатък. Освен богословите мужтахиди няма друга институция с известен достъп до контрола над изпълнителната власт. Като анализира този феномен, съвременният политолог У. Зартман обобщава: „общността на правоверните никога не се е самоуправлявала нито в теоретично, нито в практическо отношение. Нито събор, нито „Съвети", нито представително събрание не могат да се отбележат в ислямската политическа теория."[27] Без да се изпада в аналогии, пречупени през критериите на съвременността, може да се заключи, че външнополитиката се очертава като категорично следване от владетел и поданици на предписанията на исляма в името на настоящото благоденствие и триумф на уммата и на бъдещото спасение на правоверните. Тази двояка задача произлиза от отказа на исляма да признае дихотомията между духовното и светското начало в името на физическата и метафизичната ненакърнимост на уммата и нейния върховен интерес (маслаха). Върху този интерес трябва да бди владетелят, бил той халиф или имам, емир или султан.

Така очертаните висши задължения на халифа дават теоретичната възможност неговата власт да загуби всякакво законно основание при положение, че нарушава шариата. Известен е хадисът „никакво подчинение на извършителя на деяние против Създателя", използуван често при опълчванията срещу владетеля. Ето какво гласи призивът на правнука на Али и внук на Хусеин, Заид ибн Али, оглавил бунт срещу Омеядите през 738—740 г. „Заповядваме, в името на книгата на Аллаха и суната на пророка, Аллах да го благослови и спаси, да поведете жихад срещу подтисниците. За да се защитят унизените, да се отдаде дължимото на лишените и раздели поравно плячката между имащите право, да се поправят злините, причинени от притеснителите. . . Съдействувайте на хората от дома на пророка срещу тези, които се опълчват срещу нас, като пренебрегват нашите права!"[28]

Бунтът не успява, Заид е убит, тялото му бива разпънато в Куфа, а главата разнасяна на показ в Мека и Медина. Десетилетие по-късно и Омеядите са съкрушени и изтребени. Властта се поема от Абасидите, също възползували се от лозунга за възстановяване на правата на „дома на пророка", изтъквайки роднинството си с Абас, чичото на Мохамед. Не след дълго един от техните сподвижници, оставен на по-заден план, споделя: „О Аллах! Плячката, доскоро поделяна поравно, стана предимство за богатите, допитващите се до нас управители станаха деспоти. Отнема се имуществото на сираците и вдовиците, за да се прахосват за удоволствия и за музикални инструменти."[29]

Констатацията на разочарования бивш революционер е и протест срещу примирението, което в края на краищата надделява. То намира израз в призивите на улемите правоверните да следват всеки емир, бил той добър или лош. Доводите им са, че несправедливостта на емира и беззаконието на подтисника всъщност не могат да напакостят на добрия мюсюлманин, който съблюдава религията, вярно следва суната на пророка и не върши нищо, което да не е в съответствие с Книгата и традицията. В името на „интереса" на общността Мауарди заявява, че халифът може да преотстъпи някои свои светски пълномощия в името на т. нар. „емират на завоеванието", с което фактически се признава като законна съществуващата реалност на произвол от страна на вождовете от Буидската династия, официално получила халифски инвеститури на емири с грамота и знаме. Газали, който по-късно е свидетел на неограничената власт на седжукските султани, заявява примирено, че всяко опълчване срещу властта под предлог, че притежаващите я не отговарят на изискванията на религията, означава по същество да се отхвърлят върховните интереси на мюсюлманите.[30] Завършена обосновка на надделелия политически опортюнизъм сред богословите дава известният Бадредин ибн Жамаа (поч. 1333 г.) — главен съдия в Кайро, който публикува трактат с красноречивото заглавие „Изложение на законите за уреждане на делата на хората на исляма". Ето едно характерно заключение: „Ако в дадено време няма предводители и един, без да притежава достойнства, се стреми да достигне до върховенството и да го наложи насила, с оръжие, без ръкополагане и правото на наследяване — ръкополагането му е законно признато и подчинението спрямо него е задължително. Това е необходимо, за да се поддържа единството на правоверните и се съхрани разбирателството помежду им. Според най-компетентните мнения това указание е валидно, дори ако този човек е жесток или зъл. Ако този, присвоил си имамата със сила и насилие, е отстранен от друг претендент, който използува сила и оръжие, той е свален и вторият става предводител за доброто на мюсюлманите и поддържането на тяхното единство, както вече обяснихме."[31] Дали известният юрист е споделял искрено това мнение или по-скоро констатира царуващия произвол и безизходица, може само да се правят догадки. Едно е сигурно — при настъпилия упадък управлението в средновековното мюсюлманско общество открито изявява своята същност на инструмент за насилие и господство. Овладявана най-често също със сила, властта се сакрализира и охранява от превърналите се в политически аксиоми религиозни догми.

Разработваните няколко века държавноправни концепции отразяват промените в уммата в условията на налагащите се, а впоследствие изпаднали в състояние на криза феодални порядки. Но не изцяло. В подхода си към социалната структура мюсюлманското право я разглежда такава, каквато е била по времето на пророка и праведните халифи. Дори хилядолетие по-късно юристите продължават да разграничават три обществени групи: правоверни, равни по права и задължения; друговерци (димми), притежаващи ограничени права; роби, лишени от граждански права. В рамките на тези групи настъпилите промени обаче не остават незабелязани.

Твърдението за „братство" и „равенство" между правоверните продължава да е налице, но то не може да прикрие различията, дължащи се както на реалното положение, така и на следващото неизбежно експлоататорските отношения йерархично мислене. Арабо-мюсюлманските мислители, били те теолози, философи или мистици, не могат да избягнат присъщия на епохата принцип за делене на хората според степените на тяхното съвършенство. Измерва се било тяхната благочестивост, било проницателността на разума и натрупаните знания, било прилежанието в усилията към сближение с Аллаха. В уммата постепенно започват да се разграничават две, свързани дихотомно категории мюсюлмани. Едната е на т. нар. „елит", „избрани", „особени" (ха̀сса), другата — на „масата", „простолюдието", „паството" (ра̀й). Реалните социално-политически разграничения помежду им се прикриват с критерии, основани на религиозните традиции. Отначало това е провъзгласената от самия пророк благочестивост. Скоро тя минава на по-заден план, изместена от „стажа" в религията на прадедите, генеалогия, на която арабите по традиция отдават изключително значение. Потомците на ансари и мухаджири, на арабските хиджазки племена, завладявайки огромни територии, се превръщат в господствуваща прослойка. Приелите исляма неараби, т. нар. „мауали“ (букв. приближени), въпреки провъзгласеното равенство във вярата заемат подчинено положение. Отдаваното от Омеядите предпочитание на арабската народност предизвиква опълчването на останалите, най-вече персите, намерило израз в опозиционното движение „шуубия“ (от мн. число на народ — народности) и е една от причините за техния крах. При Абасидите етническите привилегии се заличават и чак с настъпването на новото време в уммата започват да кристализират националните различия.

Затихването на етническите различия върви редом със засилване на класовата поляризация, следваща присъщото на източното феодално общество деление. Различните по статут и функции класи, слоеве и прослойки в уммата взаимно се преплитат и съперничат — отношения, които ислямската обществено-политическа доктрина отразява и се стреми да регламентира. Разграничават се „хора на сабята“, „хора на перото“, занаятчии и търговци, обединени в еснафи, фелахи и бедуини. Собствеността върху земята, водата и напоителните съоръжения се дели на държавна, вакъфна и частна. Държавната поземлена собственост е преобладаваща. Доходите от нея, предимно данъкът харач, изплащан от използуващия селянин, отиват в хазната и съвпадат с феодалната рента. Вакъфската собственост, официално предназначена за благочестиви цели (издръжка на медресета, болници, странноприемници и др.), всъщност е основа на материалната мощ на духовенството. Частната собственост може да бъде свободно продавана, обменяна, завещавана, наследявана, превръщана във вакъфска. С развитието на феодалните отношения се изменя и съотношението между различните видове собственост, нарастват данъците, с които тя бива облагана, по правило в ущърб на низините.

Особено място в обществото заемат „диммите“ — друговерците християни и юдеи. Формално те се намират под покровителството на мюсюлманската власт, която им разрешава срещу заплащането на данъка „джизие“ и други ограничения да изповядват своята религия. Отношението на исляма към друговерците има за идейна основа предадената от Мохамед вяра в мисията му на последен пророк, както и последвалите перипетии в конфликта му с юдеи и християни. Често пъти противоречивите постановки в Корана и суната ще бъдат тълкувани от богослови и владетели според обстановката от умерено-компромисно до дискриминационно ксенофобски. Ако между тези две крайни становища може да бъде изведено нещо „средно“, то е, че друговерците въпреки твърде изкривената си представа за божествената истина все пак следват в една или друга степен нейните предписания. Затова те могат да питаят известна надежда за спасение в съдния ден. Но то остава проблематично и за предпочитане е навреме да се избавят от заблудите, като приемат „истинската“ вяра. В отношенията към различните друговерски общини (към тези на християните и юдеите по-късно по прагматични съображения са прибавени и зороастрийци и сабеи) също в зависимост от епохата се наблюдават нюанси. Колкото до идолопоклонниците, езичниците и атеистите — то те са истинските „неверници“. Отношението към тях може да бъде само едно, както гласи красноречиво известен стих от сурата „Мохамед“, наречена също и „Сражение“ поради призивния си характер: „Когато срéщнете тези, които не вярват — с удар по шията бийте!“[32] А в хилядолетната практика за „неверници“ биват обявявани и друговерци, и мюсюлмани — политически врагове.

За правна основа на отношението към християните служат два документа със спорна историчност, допълнения и промени, извършени в продължение на няколко века. Първият е т. нар. „Договор от Нажран“, за който се твърди, че бил сключен между пророка и подчинилото му се доброволно племе Бал Харит през 630 г. (10 год. от хиджра). В документа се посочва, че над християните „не ще тежи никакво унищожение и . . . никаква войска не ще тъпче земите им“, за да могат свободно да изпълняват предписанията на своята вяра. За оказваното им от „Аллаха и потвърдено от неговия пророк и божи пратеник Мохамед покровителство. . . върху тяхното имущество, личности, изпълнение на обредите. . . техните семейства и светилища, и всичко, което, голямо и малко, е в тяхно притежание“, те се задължават да им плащат определен данък. Другият документ е т. нар. „Статут на Омар“. В него се изброяват приетите от християните ограничения и задължения, наложени им след овладяването на Сирия и Палестина от окрилените от „истинската вяра“ завоеватели. Според преданието „Статутът“ е от 637 г. и е бил потвърден от ерусалимския патриарх Софроний. В него се подчертава, че освен данъка християните ще бъдат в „положение на унижение“, водещо до редица правни и икономически, религиозни и политически ограничения.

През първите векове на исляма ограниченията все още нямат характер на дискриминация. Християните продължават да заемат важни административни служби, някои от тях са военачалници на правоверните, ползуват се с доверието на приближени на халифите. Статутът им забранява да извеждат на показ своите религиозни символи. Въпреки забраната летописите съобщават, че идващият от близката до двореца на Муауя дамаска катедрала камбанен звън всяка сутрин е будил късно заспалия поради старческа безсъница халиф през последните години от живота му. Засилващата се феодална експлоатация и продължаващият тежък конфликт с Византия се съпровождат с нарастващ гнет спрямо друговерците. Първите по-чувствителни притеснения са при халифа Харун ар-Рашид и намират израз в разрушаването на редица църкви и манастири в пограничните с Византия области. Тенденцията намира израз и в „затвърдяване“ на позициите на правоведите. По заповед на халифа, не друг, а великият Жахиз написва специален памфлет за „Опровержение на християните“, като ги обвинява в „хвалба с богатството“ и пренебрегване на наложените им правила за „прилично поведение“. Кръстоносните походи и засилващото се конфликтно съприкосновение с християнска Европа довеждат до все по-сурови и дискриминационни предписания.

Сред налаганите ограничения следва да се посочат забраните за християните да яздят коне, да изграждат по-големи къщи от правоверните, да встъпват в занаятчийските им еснафи, да носят оръжие и да имат роби-мюсюлмани. Освен това християните се задължават да показват почитанието си пред мохамеданина при среща и да не му продават вино — забрана, която по понятни причини не е доставяла удоволствие нито на едните и още повече на другите и затова всячески е била заобикаляна. Друговерците е трябвало да носят различни дрехи, като отликата им от мюсюлманите се е подчертавала от пояса или от прикрепени към дрехата парчета плат: сини или сиви за християните, жълти за евреите, кафяви за маздеите. Отликата следва да личи дори и в банята — друговерците се задължават да слагат звънче на колената си, друговерките — оловен гердан.

Средновековното мюсюлманско право налага обединението на друговерците в затворени общини, подчинени на вътрешна своя регламентация. По принцип връзките на мюсюлманите с тях не се насърчават. Диммите плащат джизие в съответствие с указанието „на ръка и бидейки унизени“. Наблюдават се интересни нюанси сред различните богословски школи. Докато ханифитските юристи очертават процедурата по изплащането както при всички останали данъци, маликитските установяват правила, в които това указание е развито твърде пунктуално. Християнинът или юдеят трябва лично да се явят пред емира и с поклон да му връчат сумата. В отговор емирът, удряйки ги с юмрук по тила, следва да заяви: „Изплати данъка си, враг на единствения Аллах!“[34]. Чаушинът е длъжен веднага да го изтика навън. Друговерците не могат да бъдат призовавани за свидетели в шариатските съдилища. Ако се явяват като ищци, следва преди показанията си да произнесат клетвата „в името на Аллаха, низпослал Евангелието на Исуса“ — за християните, и „в името на Аллаха, низпослал Тората на Мойсей“, за евреите. На християните се забранява да четат Корана, а шафиитите не им разрешават да влизат в джамия, тъй като не извършват задължителното преди молитвата измиване и следователно са „нечисти“. Ханифитските правоведи смятат, че християни и юдеи могат да влизат в джамиите, като естествено се задължават да се държат благопристойно.

Историята показва, че всички тези ограничения са били прилагани формално или буквално, били са отминавани или задминавани, най-вече спрямо низините и средните прослойки. Богатите християни и юдеи, заемащите висши служби и приближени на халифите, особено през първите векове на исляма, като част от върхушката малко са се различавали от правоверните сановници и богаташи, за ужас на ханбалитите, за възмущение и протести на шафиити и маликити. Сравнението със Западна Европа по това време сочи удивително съвпадение между ограниченията в „Статута“ на Омар спрямо християните и законите на християнските крале и принцове, с които се регламентира положението на юдеите. В третирането на иноверските малцинства и двете религии освещават разграничения, обусловени от господствуващите феодални порядки.

Коранът и шариатът считат робството за естествено състояние. Само Омар възмутено е недоумявал как може хората да бъдат превръщани в роби, когато майките им са ги родили свободни. Със завоеванията в „дома на исляма“ робският труд се галванизира и разраства, като засяга земеделието, занаятите, домашното стопанство и дворцовата охрана. Според фикха роби са пленените при жихада, купените като роби и децата на родители-роби. Те нямат права на собственост, на семейство (с незначителни уговорки), на защита от насилията на собственика. Можели са само да се надяват, ако господарят им приеме, да се откупят или бъдат освободени, когато той почине, тъй като освобождаването им се е считало за благочестиво дело. В ислямското общество робството се оказва изключително устойчиво и негови остатъци в завоалирани форми се срещат и в наши дни.

Влиянието на новото време. Реформация

До началото на XVIII в. въпреки сътресенията и кризите мюсюлманските страни все още заемат основни позиции в световната политика. Управляваните в името на вярата в Аллаха държави, области и територии обхващат непрекъснат пояс от Югоизточна Азия до Западна Африка. Османската империя властвува над значителна част от Югоизточна Европа и е първостепенна сила в Средиземноморието. В Иран начело са Сефевидите, в Индия — Великите Могули. Симптомите на близкия драматичен поврат са все още трудно забележими, но се очертават промени, които определят в голяма степен последвалата история на мюсюлманските и европейските страни и перипетиите на техните взаимоотношения.

През втората половина на XVIII в. под натиска на Австрия и Русия Османската империя и Иран преминават в отбрана. Към отстранилите мюсюлманското надмощие в Индийския океан испанска и португалска флоти се присъединяват британската и холандската, които активно подпомагат колониалната експанзия. Очертаващият се превес на „християнството" се обуславя от нееднаквия ритъм и качествените промени в обществено-икономическото и политическото развитие. Европа започва решително да изпреварва мюсюлманския Изток. В нея се утвърждават нови буржоазно-капиталистически отношения и се отстраняват феодалните задръжки. В „дома на исляма" този процес се забавя и деформира, неговите начални прояви вече тъпчат на едно място. Тук все още преобладава „източното господство", чиято властова организация по думите на К. Маркс „има за своя основа найтясното преплитане и едва ли не „отъждествяване на държавата и църквата", на политиката и религията"[35]. Царящият произвол и безправие не позволяват системното възпроизводство на зараждащите се буржоазни порядки. Препятствията пред развитието засилват кризата и общия упадък, подхранват несъвместимостта на „източното" с капиталистическото общество, феномен, отбелязан неколкократно от основоположниците на научния социализъм.

Изостаналостта на мюсюлманските страни и преживяваната от тях криза се задълбочават от предприетата през втората половина на XVIII в. европейска колониална експанзия. За две столетия тя довежда до установяването на политическо господство на крупните европейски държави над значителни области с правоверно население. Успелите да съхранят независимостта си страни се превръщат в полуколонии, загубват възможността по-чувствително да влияят върху международните отношения. Въпреки упадъка обаче по своето геополитическо разположение „домът на исляма“ продължава да заема невралгични позиции и става обширна арена на съперничество, на бурни обществени процеси и изменения. Те оказват съществено влияние върху идеологическата надстройка и особено върху нейния основен елемент — ислямската религия.

Продължаващият над два века сблъсък на мюсюлманския свят с новото време оказва раздвояващо въздействие. Мнозинството правоверни остават привързани към „истинската вяра“ и в нея търсят средствата да се преодолее неравноправното спрямо друговерците положение на уммата. Едновременно все повече от тях в размислите си настойчиво търсят отговора на неизбежния въпрос: „Защо осенената от Аллаха общност вече не притежава наред с правата вяра и истинската мощ?“ Отговорите са различни, често по съдържание и насоченост са дори противоположни, въпреки че биват обличани в еднаква религиозна обвивка. В техния характер ясно проличават интересите, мястото и перспективите пред издигналите ги класи, слоеве и политически сили, очертава се способността им да предложат позитивни пътища, по които да се преодолее упадъкът, да се постигне бърз напредък и възстановяване на престижното място в света.

Най-характерните изразители на традиционалисткия, обърнат към миналото отговор са уахабитите в Арабия и махдистите в Судан. В края на XVIII в. уахабитите, наречени по името на Мохамед Абдел Уахаб (поч. 1792 г.) — провъзгласилият завръщането към порядките на ранната умма проповедник, изграждат в Арабия теократична държава.[36] Те прекъсват всякакви връзки с „неверниците“ — били те турци или европейци, и предприемат набези срещу уседналото население в Сирия и Ирак. В началото на миналия век по молба на султана, който не успява да се справи с тези „пуритани на исляма“, египетският паша Мохамед Али ги разгромява. Уахабизмът обаче се оказва извънредно устойчив, защото черпи сили от изостаналата бедуинска среда, в която се заражда и утвърждава. Днес той е господствуващо течение в Саудитска Арабия.

Сходни с уахабитските са призивите на суданския проповедник Мохамед Ахмед (поч. 1885 г.), обявил се за Махди през 1881 г. и оглавил мощно освободително въстание.[37] Наред с аскетизма в неговите призиви се чувствуват редица радикални, социални и национални искания. Махди настоява да се премахнат греховните богатство и разкош, да се установи истинско равенство, зове за свещена война срещу всички подтисници на страната, били те турско-египетски управители и чиновници или европейски инструктори. Последвалите масово превърналия се в религиозно-политически лидер бивш лодкар по Нил низини наричат себе си „бедняци“ (фукара). Техните обсипани с кръпки груби дервишки плащове стават своеобразен символ на егалитарните им въжделения.

Уахабизмът и махдизмът са обществено-политически движения, приемащи неизбежната за изостаналите условия, в които възникват, религиозна обвивка. Тяхната същност и последици са блестящо разкрити от Фр. Енгелс. Той отбелязва, че islямът е религия, пригодена за жителите на Изтока, особено за арабите: от една страна, за занимаващите се с търговия и занаяти граждани, а, от друга — за бедуините. В дихотомията помежду им се крие зародишът на периодично повтарящите се стълкновения. Те се дължат на факта, че градското население забогатява, отдава се на разкош, проявява все по-опасна за бъдещето небрежност в съблюдаването на „закона“ божий. А бедуините живеят в оскъдица и спазват строгите нрави поради бедността си. Те гледат със завист на натрупваните в града богатства. Идва ден, когато „те се обединяват под ръководството на някакъв пророк — махди“. Целта е да накажат изменилите на вярата и тя да бъде възстановена в своята начална истинност. Като възмездие победителите присвояват богатствата на вероотстъпниците, но след сто години се оказват в тяхното положение. Налага се ново „пречистване“, появява се нов махди. Енгелс посочва, че така е било близо хилядолетие — от завоевателните походи на Алморавиди и Алмохади до „последния махди от Хартум“. Тези движения са обусловени от икономически причини, но дори когато възтържествуват, подчертава Фр. Енгелс, „те оставят незасегнати старите икономически условия. Така всичко остава по старому и сблъскванията стават периодични.“[38]

Разложението на суданската махдистка върхушка, начело на страната след изгонването на чужденците (1884—1885 г.), върви с ускорени в сравнение със средновековието темпове. Робството на черното немюсюлманско население не се отменя. Оглавена след смъртта на Махди от халифа Абдалах (поч. 1899 г.), върхушката заграбва най-плодородните земи, заставяйки населението да работи ангария. Закърпеният плащ, символ на бедността, се заменя с наметало, върху което поставените разноцветни кръпки вече са „мода“ — украшение. Привържениците на Махди от „бедняци“ започват да се наричат „господари“. Отслабена от вътрешните противоречия и постоянните войни, махдистката държава е съкрушена от английския колониализъм през 1899 г.

Уахабизмът и махдизмът представляват типична за изостаналите обществено-политически сили реакция срещу навлизащите наред с чуждата експанзия буржоазни отношения. Стремежът към възраждане на свързаните с ранния ислям порядки, към своеобразно „изживяване отново" на историята — т. нар. фундаментализъм — става основен елемент в давания от мюсюлманското обществено съзнание отговор на предизвикателствата на съвремието. Миналото като пример-идеал съществува и при християнството, но разликата между неговите и ислямските представи за този идеал е съществена. Деянията на апостолите, изпитанията на пръснатите по катакомбите общини и мъченичеството по арените бледнеят пред подвизите на сратниците на пророка и техните синове. Също скромни и благочестиви, те триумфират, изграждайки империя, задминала завоеванията на Александър Македонски. Техният пример е далеч по-действен за подтиснатите и онеправдани низини, за значителна част от търсещата място под слънцето интелигенция. Затова никъде другаде престижът на миналото не е така висок, никъде другаде то не властвува така неоспоримо в индивидуалното съзнание и в колективната психика като мярка за настоящето и призма за поглед към бъдещето.

Традиционалисткият опит не можа да разреши стоящите пред уммата проблеми. Социалните му носители, макар бавно и мъчително, изживяват своето време, без да са в състояние да предложат друга освен исторически обречена програма за преодоляване на упадъка. Но с активността си те разколебават устоите на господствуващата рутина и раздвижват духовете. Техният фундаментализъм, макар и на пръв поглед парадоксално, по-нататък се утвърждава. Като се пречупва през все по-прекия контакт със съвременността, той получава различна интерпретация и има разнообразни последствия.

Разгърналата се от средата на миналия век пряка икономическа и военнополитическа европейска експанзия в мюсюлманските страни е своеобразен поврат в тяхната нова история. В установяващия се световен капиталистически пазар те са включени насилствено като подчинени периферни райони, което задълбочава деформацията на тяхното обществено-политическо развитие. И в „дома на исляма" западният капитализъм посредством господството си изиграва ролята на „несъзнателно оръдие на историята"[39]. Разрушителна спрямо старите порядки и съзидателна за материалните предпоставки на нови социални отношения — тази своя роля колониализмът не осъществи докрай. Той отстрани редица традиционни структури, но и задържа много от тях, превръщайки ги в удобен инструмент за експлоатация.

В колониалната обстановка бързо настъпва преплитане между внасяните нови и заварените отношения. В политиката започват да функционират успоредно с феодалния източен деспотизъм и буржоазни консервативни институции в симбиоза, която придобива уродливи форми.[40] В културата и идеологията колониализмът се изявява предимно с теориите си за превъзходство на Запада и с възхвалата на неговата „цивилизаторска мисия". Достиженията на мюсюлманските народи се пренебрегват, препоръчват им се обезличаващи ги рецепти за „модернизация" или се поддържат ретроградни сили.

Нарушеният ход на социално-политическото и идейното развитие на мюсюлманските страни разтърсва осветените от религията порядки. Но едновременно с това islямът укрепва като типично коалиционно съзнание, в което се сливат интересите на всички социални групи, без те все още да имат или да са усвоили своя собствена идеология. Обръщането към „правата вяра" е закономерно. В условията на разгром на държавната власт или на нейната неспособност да отрази външния натиск ислямът, както при крушението на Абасидския халифат, отново проявява своите възможности и функции на световна религия. Без да избавя обществото от външните набези и вътрешните сътресения, религията се насочва към възстановяване на предишната структура и културна традиция на уммата, като засилва интегративната си и регулиращата своя функция.

Категоричното отхвърляне на новото и ограничаването в привързаността към миналото не могат да продължат дълго. С колониалното проникване навлиза материалният инструментариум на съвременността, като предизвиква остра криза в регламентираните от исляма традиционни форми на социалност. Появяват се сили, склонни да възприемат този инструментариум. Ислямското общество се изправя пред категоричния императив или да се развива деформирано, или деформирано да се съхранява като своеобразен „резерват" от миналото. Втората алтернатива, въпреки преобладаването на нейните съзнателни и обективни поддръжници, е неосъществима. На първата, тъй като е обективна, колкото и да е непривлекателна, принадлежи бъдещето. Налага се да се търсят нови форми за самоопределение и изява на уммата, които да бъдат задължително осветени от исляма.

Настъпилото раздвоение между традицията и съвременността, между „своето" и „чуждото" в търсенето на разковничето, което да възвърне престижа на „дома на исляма", е може би особеността на настъпилия кипеж в умовете и сърцата на правоверните. Продължаващо вече над столетие, това многостранно явление, определяно като Реформация, изпълва съдържанието на идейния живот в мюсюлманския свят, влияе и се отразява от неговото обществено-политическо развитие.[41] Като процес Реформацията протича в отделните области от „дома на исляма“ с променлива интензивност и дълбочина, като течение често има различни обществени носители, изразява дори противоположни интереси, пречупва се през етническите традиции и местните социални условия.

По своето съдържание Реформацията обхваща новото тълкуване на цялостната система от верски, етични и социално-политически проблеми при тяхното пречупване и утвърждаване от господствуващата в мюсюлманския свят религиозна форма на съзнание. Определящо облика на съвременния ислям явление, то се разгръща в напрегнатото време на зараждане, укрепване и криза на буржоазните отношения, преминавайки през три основни етапа. Първият обхваща втората половина на XIX — началото на XX в., когато се оформят основните ѝ насоки. Вторият етап, започнал след победата на първата социалистическа революция, отразява както нейното влияние, така и повсеместното заменяне в „дома на исляма“ на докапиталистическите порядки с буржоазни. Важна черта на Реформацията става т. нар. „модернизация“, която заема все по-видно място. Третият етап — от Втората световна война, продължава до наши дни. Той съвпада с подема и успехите на националноосвободителното движение в мюсюлманските страни, влияе се от възникналия конфликт относно избора на пътя за развитие: със социалистическа ориентация или в прокапиталистическа насока.

От възникването си до наши дни Реформацията се изявява като процес, чиито движещи сили се променят в зависимост от историческото си място и възможности. През всеки етап оглавилите я нейни носители идентифицират, оправдано или не, мирогледа си с интересите на всички правоверни, на своята страна и народ, стремят се да очертаят пътищата за разрешаване на стоящите пред тях проблеми. Различните обществени групи, политически сили и идейни течения придават на изявите на това многостранно явление определен по време и място характер и насоки.

Най-видните родоначалници и дейци на Реформацията са афганистанецът Джемаледин Афгани (1839—1897 г.), мюсюлманинът от Индия Саид Ахмад Хан (1817—1898 г.), египтянинът Мохамед Абду (1849—1905 г.), сириецът Абдел Рахман Кауакиби (1849—1902 г.). Нееднакви са техните жизнени пътища, темперамент и схващания, но въпреки различията, дори конфликтите помежду им, всички са обединени от обща черта, поставила решителен отпечатък върху концепциите и дейността им. Реформаторите са убедени, че традиционалисткото отрицание на новото време е сляпо, безперспективно и опасно за правоверните и уммата. Основаната на тази убеденост тяхна цел в крайна сметка се свежда според известния британски ориенталист Х. А. Р. Гиб до нова защита на исляма в нова концептуална интерпретация. Тя трябва да стане стимул за преодоляването на изостаналостта и на зависимото положение на мюсюлманските страни.

Реформаторите си поставят задачата да „пробуждат душите" и издигат фундаменталисткия лозунг за възвръщане към порядките и нравите, съществували при „предците" — първите мюсюлмани. Призивът външно повтаря уахабитския, но разликата в съдържанието е качествена. Уахабитите следват примитивния ислям и само него, реформаторите се обръщат към миналото с поглед, пречупен и през призмата на настоящето. Те повеждат борба с традиционното тълкуване на религиозните постулати, определяйки го като схоластика и заблуждение, чужди и противоречащи на истинския дух и смисъл на вярата в Аллаха. Съчетанието на фундаментализъм с антитрадиционализъм реформаторите не само го въвеждат, но и поставят като задача-принцип пред мюсюлманската мисъл и практика.

При разглеждането на основния догматичен проблем за същността на Аллаха в духа на тази задача пред реформаторите застава сложна дилема. Те се стремят към рационално приемливо и отговарящо на съвременността обяснение, но прокламираната привързаност към ранния ислям налага да се съобразяват с неговите примитивни виждания. Вътрешната противоречивост на подхода довежда до посредствени резултати.

В беседа с английския философ Х. Спенсър М. Абду споделя: „ние вярваме, че бог е същество, въпреки че той не е човек" — една неопределена, сходна с муатазилитските виждания постановка.[42] С. Ахмад Хан пък се влияе от европейската натурфилософия и предоставя на Аллаха ролята на дала първия тласък съзидателна причина. Управляващите по-нататък света закони също са божествено сътворени, но се подчиняват на физиката и механиката, очертавайки природата като „затворена система", а битието — като своеобразен „навит" от бога „вечен двигател"[43]. Аллах се изявява като съзидателна и регламентираща първопричина, която обаче остава извън рамките на човешкото познание. По този начин бог не толкова е издигнат върху пиедестала на непознаваемото съвършенство, колкото „излиза вън" от естествения ход на нещата. Придадената му отдалеченост и „резервираност" спрямо битието замъгляват неговото всемогъщество и поставят косвено под съмнение акта на сътворението. Тази натурфилософска постановка предизвиква не само проклятията на богословите, но и възмущението на някои реформатори. Дж. Афгани обвинява индийския мислител, че копира мненията на покланящите се не на Аллаха, а на природата „еретици" — материалисти от средновековието.[44] Съдържащото материалистични елементи разбиране е отишло „твърде напред", като засяга и самата онтологична основа на ислямската доктрина.

„Замъгляването" на божествената същност и воля върви редом с възвеличаването на човека. Дж. Афгани го определя като „съзнателен труженик", който изгражда с ръцете си цивилизацията и подчинява на разума си „всичко на този тленен свят".[45] Под влиянието на перипатетизма на Фараби и видният реформатор твърди, че вроденият у човека стремеж да опознае и стоящото отвъд материалните потребности води до еволюцията на неговия интелект. Така чрез „знанието и освобождаването на разума" той разкрива тайните на природата и вижда как това, което си е представял за невъзможно, става осъществимо.[46]

Концепцията на реформаторите за „дейния човек" е важен довод в задачата им да подпомогнат да се изгради съвременният им мюсюлманин като вярваща, но отхвърляща фанатизма личност. За пример те отново привеждат първото поколение правоверни. Те са съчетавали благочестивостта с активност, разпростряла за няколко десетилетия исляма върху три континента. Реформаторите се обявяват остро и против суфизма. М. Абду отбелязва, че с пренебрежението си към живота на земята и „греховния" си стремеж да се „слеят" с бога неговите привърженици отклоняват правоверните от творческата дейност в името на напредъка.

В противовес на ортодоксията и мистицизма и в унисон с възвеличаването на човека реформаторите придават върховно значение на неговия разум. Така А. Каукиби заявява, че „ако беше позволено да се покланят на друг освен на Аллаха, то хората, притежаващи разума, биха избрали поклонението на волята"[47]. Но човешкият разум трябва да бъде отнесен към бога и неговата воля. Пред реформаторите се изпречва проблем, чието разрешение поставя на изпитание стабилността на изгражданата от тях система. Афгани е по-скоро неопределен. Той не поставя рамки пред интелекта отвъд материалните потребности, но очертава твърде общо неговите възможности. Разпростирайки се в изясняването на проблема, М. Абду изпада в неизбежното за цялото течение противоречие. Египетският мюфтия пише, че „съвършеното битие“ (Аллах — Й. П.) и неговите атрибути са „рационално познаваеми“, т. е., че човекът е способен да осъществява висше познание.[48] Едновременно обаче М. Абду счита, че човешкият разум не е способен да опознае същината на бога и собствената си съдба на отвъдния свят. Колкото и да разширяват периметрите на разумното познание, реформаторите не могат да включат в тях бога. И техният ислям поставя пред човешкия порив религиозната стена на свръхестественото непознаваемо. Илюзорна, но изправена хилядолетия, нейното преодоляване е възможно само ако бъде изцяло срината. Но според вярващите реформатори това би било акт колкото невъзможен, толкова опасен и безперспективен.

Като утвърждават значението на разума и на творческата активност на човека, реформаторите разглеждат и проблема за неговата свобода и отговорност. С. Ахмад Хан отбелязва, че Аллах създава доброто и злото като морални категории, но изборът помежду им принадлежи на човека. Последвалите наказание или награда не се дължат на божествената воля, а на практическата проверка, основана на законите, определящи „истинността“ или „лъжовността“ на извършеното деяние. Следователно критерият за човешката дейност е самата конкретна действителност. Изводът е съществена крачка напред в опита да се приспособи ислямската доктрина към съвременността.

„Ревизиращи“ догмата, реформаторите неизбежно се обръщат и към самия ислям като идеология и практика. В отношението към „истинската вяра“ могат да се разграничат три основни подхода, които те предават и на последвалите ги поколения привърженици. Тези кристализирали още в началото на тяхната дейност подходи са апологетичен, полемичен и програмен.

Апологетичният подход се съсредоточава във възхвалата на религията и в превъзнасянето на нейните ценности и идеали, мисия и задачи. Като основен довод служи убеждението в нейния свръхестествен произход. Верността на основните догматични постулати се подкрепя с Корана и хадисите. Доктриналните предписания се съпровождат с привеждането на становищата на найвидни богослови, тяхната валидност се доказва чрез факти, заимствувани от изключителното по богатството си историческо наследство. Съществен апологетичен довод е прокламираното съответствие между ислямските догми и разума, съпроводено с твърдението, че постиженията на науката доказват всеобхватността на провъзгласената от „вярата в Аллаха“ божествена истина.

В полемичния подход е съсредоточено оспорването на всички идеи, изказващи съмнения или критикуващи исляма, както и на светските или религиозните теории, които са в разрез с неговите принципи. Те се класифицират като враждебни, чужди или еретични, тяхната истинност и обективност се отхвърлят, разпространението им в мюсюлманските страни се счита за вредно. Реформаторите се убедени, че осенената от Аллаха умма ще успее да се предпази от тяхното влияние. Най-голяма и гибелна за правоверните е заплахата от атеизма, към който дейците на Реформацията са непримиримо враждебни.

Третият, програмният подход е своеобразен синтез на двата предидущи. Посредством утвърждаването на ислямската им автентичност, чрез него се прокламират разнообразни философски и политически концепции, социални и културни проекти, нравствени предписания. Правят се опити те да бъдат интегрирани в ислямската доктрина, като се обличат и в религиозни одежди, за да бъдат възприети от уммата.

Същността на реформаторската проповед за исляма може да се обобщи с думите на М. Абду, че като религия е установил „две велики истини". Първата е, че човек „присвоява посредством волята си пътищата за постигане на щастие, а втората, че над присвояването стои властта на Аллаха"[49]. В духа на тази постановка реформаторите определят исляма като сбор от божествени предписания и постоянен стимулатор за все по-съвършени отношения между хората, за разцвет на уммата. На обхванатите от нея правоверни Дж. Афгани препоръчва да имат за „единствен предводител" „свещения, низпослан от Аллаха шариат — Корана"[50]. За реформаторите Коранът е материалното въплъщение на божествената воля, концепция, в която ясно личат муатазилитските контури.

Коранът съсредоточава значителна част от апологетичните усилия на реформаторите. За тях „книгата на Аллаха" продължава да е „основа на основите" на човешкото битие. А. Кауакиби отбелязва: „последните столетия откриха редица нови истини и свойства (на явленията и предметите — Й. П.). Тези открития се приписват на европейските и американските учени. Но старателният читател на Корана ще намери в низпосланата преди 13 века божествена книга преки и косвени свидетелства за тези открития."[51] Тази постановка вече близо столетие е своеобразна призма, през която мюсюлманските апологети пречупват достиженията на научно-техническата мисъл.

Утвърждаването на Корана като небесен дар показва наред с религиозността и прагматизма на реформаторите. Подчертавайки преклонението пред божественото слово, те отблъскват отправяните им обвинения в еретизъм. Следващата стъпка е настъпателна. Основавайки се на Корана, те препоръчват „разкриване на вратите“ за ижтихад, което да позволи чрез рационално тълкуване да се преразгледат „небесните“ постановки в духа на новото време. Призивът цели да се преодолее и обхваналата религиозната мисъл летаргия, като се съпровожда и с очертаване на подходящия подход. Ижтихадът трябва да се основава на знанията на всяко поколение, което задминава предшествувалите го, благодарение на непрекъснатия напредък на човешкия род. Затова при всяка промяна на условията уммата трябва да изгражда ново общо становище, нов консенсус, израз на стремежа ѝ към извисяване. „Разкриването на вратите“ не трябва да бъде дело само на мужтахидите-улеми, а на уммата като цяло. Някои реформатори дори предлагат за тази цел да бъде излъчен „по европейски начин“ институт. Тази постановка оспорва осветените от господствуващата догма прерогативи на шепа богослови, скована от склеротизирали забрани. Демократична по характер, тя цели да се съживи духовният живот, като го обърне с лице към съвременните проблеми. Стремежът е за тяхното разрешаване да се привлича все по-широк кръг от правоверни.

В своите трудове реформаторите дават редица нови тълкувания на догмата, с което често влизат в противоречие с господствуващите виждания. Мотивировките им съдържат елементите на муатазилитския рационализъм, съчетан с взаимствувания от европейската философия и съвременните им прагматични предписания. Дж. Афгани посочва, че ако изразите в Корана не съответствуват на постигнатото от науката, правоверните трябва да ги разглеждат като „знаци“ и да ги тълкуват като алегории и символи. Характерна в тази насока е и прочутата фетва на М. Абду относно правомерността на изображенията в уммата. Египетският мюфтия смята, че забраната на пророка да се рисуват образи на хора, животни и растения е била продиктувана от наложителната необходимост доскорошните езичници, станали правоверни, да бъдат изцяло и завинаги откъснати от идолопоклонството. Днес, след хилядолетие, то отдавна е изкоренено сред мюсюлманите. Художниците рисуват картини, за да доставят естетическа наслада, архитектите чертаят планове на къщи и паметници, но на никой правоверен не минава през ум да им се покланя като на идоли. Следователно шариатската забрана на изображенията вече е изиграла своята важна роля и сега трябва да бъде отменена за благото на правоверните и уммата.

Реформаторите поставят основите на съвременното рационално тълкуване на исляма, на неговите догми и предписания, по новому определят мястото му в обществено-политическия живот. Те целят да укрепят религиозната привързаност, но вече върху основата на личното възприемане на вярата в Аллаха и на убедеността в нейната вечна истинност. Вярата в авторитета без участието на разума, подчертава М. Абду, е характерна за безбожника, защото „истински вярващ“ човек става, когато „религиозното учение се осъзнава от разума“. В противен случай следването на родителите и предците „прави мюсюлманина глух, ням и сляп“[52]. Тези „протестантски“ виждания показват убедеността на реформаторите, че ислямът като религия на божествената истина не може да не съответствува на рационалния поглед върху нещата на осенените от нея правоверни. Тези разбирания, охарактеризирани от видния египетски историк Ахмед Амин като стремеж „да се придаде религиозност на разума и разумност на религията“, реформаторите предават на своите последователи.[53] Те се превръщат в основен довод-постановка на идейните течения, доразвиващи в наши дни реформаторските концепции.

По произход и възгледи, по духовни и политически функции реформаторите са свързани с феодалната аристокрация, земевладелската и търговската върхушка. Много от тях заемат висши служби, срещат се със силните на деня техни съвременници: царе и императори, султани и емири, министри и генерали, философи и публицисти, писатели и общественици. Високото самочувствие за изключителната им мисия се съпровожда с отдалеченост от низините. Дори да им симпатизират, реформаторите гледат скептично на способността им да възприемат веднага техните призиви. Затова тези дейци дълго време хранят оказалата се химерична надежда, че привличайки богословите, те ще ги подпомогнат да „пробудят“ потъналите в невежество и фатализъм мюсюлмански маси. Особено големи са надеждите им в образованието — „върху него се изгражда всичко“, заявява М. Абду.[54] „Просветителството“ на реформаторите ги очертава като буржоазно-либерални дейци и тяхната заслуга за уммата не е по-малка от извършеното от европейските просветители — столетие преди тях, за пробуждане на народите от стария континент.

Но през втората половина на XIX в. „домът на исляма“ отговаря по-скоро на Европа от XVI в., затова обществено-политическите възгледи на реформаторите стават предмет на често противоречиви оценки. Те се дължат на съществуващите между тях самите различия в отношението към най-важните проблеми, на еволюцията в техните разбирания в хода на една продължителна и многостранна дейност. Най-ярко антиимпериалистическо съдържание имат концепциите на Дж. Афгани, а той завършва земния си път в Истанбул, в двора на Абдул Хамид. А. Қауакиби е последователен противник на османския деспотизъм и заплаща с живота си, отровен от султански агенти. Заради участието си в съпротивата срещу английската окупация на Египет (1882 г.) М. Абду е принуден да емигрира, но след като се завръща, достига до длъжността главен мюфтия. С. Ахмад Хан поддържа тесни връзки с британската администрация. Стрелите на сарказма му уязвяват грандоманията на отделни нейни висши чиновници, но видният нотабил подкрепя колониалните власти в името на стабилността и напредъка на Индия.

За разлика от С. Ахмад Хан, Дж. Афгани, М. Абду и А. Қауакиби разглеждат колониализма преди всичко като политика, насочена към поробване на народите и ограбване на техните богатства. Докато М. Абду в края на живота си счита, че от престоя на англичаните в Египет все пак има много „какво да се научи“, разбира се, на висока цена, Дж. Афгани и А. Қауакиби са непримирими докрай. Сирийският публицист заявява, че европейската експанзия е върнала източните страни назад, буквално в „каменния век“.[55] Според Дж. Афгани колониалното насилие може да се отстрани само с насилието на правоверните, на поробените народи от Изтока. Те следва да се обединят в „свещен съюз“ и да поведат с всички средства решителна борба. Издигнатите от Дж. Афгани лозунги за обединение, за активна съпротива се считат за основа на съвременния панислямизъм. Тогава в известен смисъл те вървят редом и с водената от Абдул Хамид политика, поради което се установява между тях единодействие. Султанът се стреми да използува авторитета на видния общественик, а Дж. Афгани счита, че Османската империя може да послужи като политическо ядро за отпор срещу европейския натиск. Недоверието обаче никога не е преодоляно. Близките на Дж. Афгани отбелязват, че той не е хранил илюзии относно султанския деспотизъм и неговата капитулация пред Запада. Всичко това води автори като прогресивния египетски учен Мохамед Амара да подчертаят, че големият реформатор е изпълнил панислямския лозунг в противовес на Абдул Хамид с „освободителен смисъл и антиимпериалистическо и антиколониално съдържание“[56]. Още с възникването си панислямските призиви започват да се използуват от различни обществено-политически сили, които често им придават нееднакъв характер и насоченост.

А. Қауакиби има заслугата в изграждането на завършена концепция за осъществяване на обединението на мюсюлманските народи. Изложена в книгата „Майка на градовете“, тя получава известност в началото на века.[57] Произведението е съставено като протоколи на въображаем конгрес, проведен в „майката на градовете“ — Мека, през месеца за поклонение. Присъствуват 22 делегати, представители на прововерните от всички континенти. По време на разискванията, освен че посочват причините за упадъка, участниците чертаят и проекти за възвръщане славата на исляма и ведущото място на правоверните по света. „Протоколите“ са „водени“ толкова убедително, че дори редица европейски ориенталисти временно са повярвали в тяхната истинност. Обществеността в много мюсюлмански страни започва да говори с възторг и надежди за конгреса, а ръководни кръгове в Европа да твърдят, че този „взрив на фанатизма“ е заплаха за цивилизацията.

Според протоколите след продължителни разисквания делегатите-хаджии достигат до извода, че единственият път към спасението на мюсюлманите е „възраждането“ на халифата като конфедерация на мюсюлманските страни. Център на халифата, който да бъде оглавен от арабин-корейшит, следва да стане Мека. Халифът се избира от представители на различните страни — членки на конфедерацията, обхващаща целия мюсюлмански свят. Всяка от тях се управлява от султани и емири, съвместно с консултативни органи, като получава отговорности, съответствуващи на нейното местоположение и способности. Външната политика се възлага на турците, отбраната — на Мароко, Афганистан и Туркестан (днешните средноазиатски съветски републики — Й. П.), стопанският живот — на Индия и Иран, общественият и културният — на Египет. Централно място в халифата заема духовният живот. Особена отговорност за неговия разцвет сирийският деец възлага на арабите, чийто принос за славата на религията на Аллаха безспорно е най-голям.

Обосноваването на правото на арабите да оглавяват халифата посредством отговорностите им за духовния живот А. Кауакиби съчетава с указанията на А. Мауарди за личността и задълженията на халифа. Но изискванията са пропити с елементи от съвременността. Халифът има преди всичко религиозен авторитет и не може да се намесва във вътрешните работи на отделните султанства и емирства. Светската му власт се простира върху Хиджаз (подобно на папската във Ватикана), като е ограничена от консултативен съвет. Мандатът му на халиф е за три години. Традиционните шариатски одежди не могат да прикрият веянията на новото време, но еклектичното им съчетание се оказва твърде убедително за обществеността.

Във възгледите си за характера на властта наред с нюансите реформаторите са привърженици на монархично управление, ограничено от избрани демократични институции. М. Абду заявява, че „представителната система на всяка общност (умма — Й. П.) не може да има истинска стойност, освен ако не произтича от самата тази общност". Египетският мюфтия счита теократичната власт за отрицание на предписаното от Аллаха народовластие: „islямът няма друго управление освен управлението, което повелява доброто и запретява злото" — постановка, позната от А. Мауарди[58]. В своя известен трактат „Природата на деспотизма" А. Кауакиби се изявява като изобличител на султанския абсолютизъм и остро критикува съществуващия в мюсюлманските страни политически гнет и експлоатация. Със своите виждания реформаторите са първите дейци, които внасят в мюсюлманската политическа доктрина постиженията на европейската либерална мисъл, което е безспорна тяхна заслуга.

В „Природата на деспотизма" се разглеждат и някои социални проблеми. А. Кауакиби се обръща към селото и посочвайки царуващата в него мизерия, предлага провеждането на аграрна реформа. Искането на пръв поглед е твърде умерено, но фактът, че първата стъпка в арабския свят в тази насока бе едва след Юлската революция в Египет през 1952 г., показва големите трудности. Земята е „дар на Аллаха", заявява А. Кауакиби, и от нейните блага следва да се ползуват всички, особено фелахът, който я обработва. Той трябва да има собствена земя, да бъде защитен от грабежа на земевладелци и лихвари, като изплаща на хазната предвидените в шариата данъци. Техният обем не трябва да надвишава една пета от доходите му. Идеалът на сирийския реформатор е съхраняването на собствеността в „умерени и разумни граници", създаването на стабилно в имуществено отношение селячество. Под влиянието и на Жан-Жак Русо А. Кауакиби счита, че „разрешеното присвояване" хармонира с човешката природа и отговаря на ислямските предписания.[59]

Когато споделя своя обществено-политически идеал, А. Кауакиби заявява, че хората трябва да живеят в „равенство и общност" (шую — оттук идва по-късно и терминът шуюия — комунизъм — Й. П.), че ратува за „всеобщо единение", което е цел също и на „социалистите, нихилистите и фениите"[60]. Заявлението показва, че революционните взривове в Европа, идеите на утопичния и научния социализъм, на анархизма, дейността на интернационалите достигат до Изтока в странна смесица, без да се разграничават, като нещо непознато, едновременно привлекателно и страшно. Дж. Афгани пръв сред реформаторите пряко им отговаря, заради което се счита от мнозинството изследователи и за „пионер на ислямския социализъм".

В стремежа си да отхвърли възгледите на отделни кръгове просветители и реформатори в Индия Дж. Афгани написва през 1881 г. своето известно „Опровержение на материалистите". Пряката му цел е да подложи на критика европейската натурфилософия, чието влияние изпитват редица дейци от Индия и най-вече С. Ахмад Хан. И като довод срещу тях Дж. Афгани твърди, че материалистическият им атеизъм носи също и гибелното за човешкия род „изравняване" във всяко отношение. Подобно „изравняване" застрашава хората с измиране, тъй като унищожава стремежа на всеки индивид към извисяване. В критиката си на социалистическите идеи Дж. Афгани не проявява особена оригиналност, но неговата враждебност, колкото и неочаквана на пръв поглед, всъщност е напълно логична. Прочутият реформатор нееднократно заявява, че „социализмът без религиозна основа, без сдържащата сила на властта, която действува в името на всеобщия интерес, може да създаде само хаос и всичко вероятно ще се повтори от самото си начало"[61]. Афгани съзира в социализма на европейците отрицание на порядъка, което застрашава мисията на уммата, опасява се най-вече от атеистичния материализъм, който с право счита за основа на този социализъм.

Критиката на „безбожния" социализъм нагледно показва ограничеността на хуманизма на реформаторите. В тяхната непримирима позиция ясно прозира антагонизма между религията и атеизма.

„Опровержението" най-често се цитира като окончателна позиция на Дж. Афгани спрямо социализма, като се пренебрегва нейната еволюция. Към края на бурния си живот големият реформатор доразвива редица от заложените в „Опровержението" свои тези. В тази насока той търпи влиянието на утопичния социализъм, което пречупва през илюзорната призма на религиозната догма. Дж. Афгани твърди, че ислямският социализъм се основава на проповедта на Мохамед, на съществуващите в ранната умма порядки на братство, равенство и взаимопомощ, осветени от божията книга. Тогава е съществувала „общност" (ищирак) на „даровете на природата и на придобитото", което показва, че е бил налице „социализъм" (ищиракия) като неразделна част от принципите и прякото приложение на исляма.

Извършеното от Дж. Афгани приобщаване на „истинския" социализъм към исляма е факт със значителни последствия. Светът като цяло вече е навлязъл в епоха, когато съзряват условията за коренни преобразования, характеризиращи прехода от класово към безкласово общество. Обясняващите научно този преход марксистки концепции, редом със съпътствуващите ги непролетарски теории навлизат и в региони, където предстои все още пълното разгръщане на буржоазните порядки. Ретроградността дава своето отражение. „Ислямският социализъм“ не се сочи тук като самостоятелна идея или реализация, а като белег на отново възродената умма, което го превръща в утопичен, „обърнат назад“ феодален социализъм. Този вид социализъм, осмян още в „Комунистически манифест“, бързо слезе от европейската сцена с изчезването на неговите социални носители като политическа сила. В „дома на исляма“ обаче трудното изживяване и продължаващо присъствие на традиционните отношения довежда до това, дори век след Дж. Афгани „ислямският социализъм“ да е актуален. В различни форми и превъплъщения той вълнува чувствата и мислите на десетки милиони правоверни в плен на изостаналостта и стремящи се към по-добър и справедлив живот.

Реформаторите вземат отношение по всички занимаващи съвременниците им проблеми и естествено срещат упоритата съпротива на господстващите в идеологията и политиката привърженици на ортодоксалната, замръзнала от средновековието догма. Както на муатазилитите преди хилядолетие, така и на реформаторите множинството правоверни гледат с недоверие. В обществото все още не са се достатъчно оформили и укрепнали силите, които да възприемат техните предписания като ръководство за действие. Въпреки трудностите обаче движението на реформаторите още с началните си изяви успя да разбуди средите на зараждащата се интелигенция. И не случайно няколкото броя на издавания преди век от Дж. Афгани и М. Абду вестник „Нерушимата връзка“ и днес се съхраняват редом с Корана и съчиненията на най-видните богослови, почитат се като реликви, свързани с началото на поврат в „дома на исляма“.

Реформаторите от първото поколение живяха на самия вододел между старото и новото, преходност, която постави отпечатък върху техните възгледи и дейност. Тези дейци схващаха предизвикателството на съвременността и опитът им да нагодят към нея исляма разтърси из основи редица негови догми. Но реформаторите не успяха реалистично да определят обхвата и дълбочината на започналия исторически поврат, нито да предвидят цялостните му социално-политически последствия за уммата. Затова техните оценки често се оказваха „със задна дата“, а в препоръките им ентусиазмът задминаваше трезвия анализ. И накрая тяхната религиозна привързаност и стремежът да укрепят „истинската вяра“ въпреки рационалния им подход казаха своята решаваща дума.

2. Реформацията и опитите за модернизация между двете световни войни

От началото на XX в. и особено след победата на Великата октомврийска социалистическа революция националноосвободителното движение в мюсюлманските страни навлиза в нова фаза. Стремежът към извоюване на държавна самостоятелност като основна историческа задача пряко се отразява от идеологическата надстройка и засяга нейната най-изявена и господствуваща форма — религията. Islямът продължава да отговаря с различна адекватност на интересите на традиционните класи и слоеве, но върху неговата доктрина започват да влияят все по-отчетливо интересите на съвременните обществени групи — на буржоазията и пролетариата.

В периода между двете световни войни Реформацията разширява социалната си база и идеен обхват. От увличащо малобройни съмишленици течение на богослови и интелектуалци неговите концепции се превръщат в кредо на все по-широки кръгове в градовете. Реформаторските препоръки се възприемат от националистически партии като ръководство за действие. От „обясняваща“ през началния етап Реформацията започва да прераства в „действено-съгласуваща“. Появяват се дейци, които не само доказват, че ислямът е съвместим със съвременността, но и се заемат да „прочистят“ неговите предписания от всичко, считано от тях за ретроградно и спъващо напредъка на уммата.

Важен аспект на Реформацията става излизането на преден план на малобройното, но активно крило на модернистите. Сред тях най-известни са индийските мюсюлмани Мохамед Икбал (1877—1938 г.) и Абдул Калам Азад (1888—1958 г.), египтяните Таха Хусеин (1889—1973 г.) и Мохамед Хусеин Хейкал (1888—1956 г.), индонезийците Агус Салим (1884—1954 г.) и У. С. Чокроаминото (1882—1934 г.) и др.[62]

Религиозният модернизъм е ново явление. Възникнало като следствие от отслабването на религиозното влияние в световен мащаб, то характеризира прехода на обществото към пълно освобождаване от него. Затова в „дома на исляма“ модернизмът в значителна степен е внесен феномен, своеобразно „отражение“ от християнския. Неговите носители са получили образованието си на Запад интелектуалци, които въпреки авторитета си сред обществеността не са в състояние да наложат своите възгледи. Но техният смел опит и предизвикателство спрямо традициите довеждат до двойствени последствия.

Срещу модернистите наред с обявилото ги за „неверници“

духовенство застават и останалите на „умерени“ позиции реформатори. Най-видният техен представител в арабския свят, сириецът Рашид Рида (1865—1935 г.), е толкова потресен, че обвинява дори своя учител М. Абду в „отиване твърде напред“, дало възможност за еретични интерпретации. Модернизмът показва и ограничеността на Реформацията. Тя трябва да върви в крак с времето, тъй като всяко спиране я обрича на „връщане назад“ към само „външно“ реформирана традиционна ортодоксия. Пример за подобно „връщане“ с крайно неблагоприятни последици са възгледите на организацията „Братя мюсюлмани“ в Египет (осн. 1928 г.). Под лозунга за „обновяване“ на исляма тя издига реакционни концепции, съчетани с фанатизъм и ксенофобия, непознати за първото поколение реформатори. Оказва се, че внасянето на „новото“ не само не отслабва традиционните начини на мислене и отживяващите порядки, но и ги активизира поради факта, че те все още определят съзнанието на мнозинството правоверни.

Характерна особеност на възгледите на реформатори и модернисти става задълбочаващото се влияние на западноевропейската философия, което се отразява върху концепциите им за свръхестествения абсолют, за човека и неговата воля, за мястото и ролята на религията.

В схващанията на великия пакистански* поет и крупен мислител М. Икбал влиянието на западноевропейската философия се преплита с вeянията на суфизма. Тези веяния намират израз във възгледа за Аллаха, като мистичната постановка за „единство на съществуването“ е заменена с т. нар. от него „единство на засвидетелстването“, което насочва към съществуването на свръхестествения абсолют. Икбал е убеден в „духовността“ на заобикалящия ни свят. Неин висш израз е богът, който представлява „крайното аз“, „Аз-ът“ с главна буква. Мюсюлманският мислител буквално заимствува концепцията на немския философ Й. Фихте (1762—1814 г.) за „безусловното Аз“ — бога и неговата вечна дейност, определяща физическото „не-аз“.[63] Икбал засилва връзката между двата компонента, като съчетава утвърдената от арабо-мюсюлманските философи постановка за върховното единство и породените от него множествености с Лайбницовата монадология и със суфитското твърдение за взаимното „търсене“ между бога и човека. Според него всички прояви на света — от т. нар. „атом на материята“ до свободното движение на мисълта в човешкото „аз“, са израз на „великото Аз“. Подобно на Фихте и Икбал се сблъсква с проблема за характера на предизвикващата възникването на „не-аза“ от „безусловното Аз“ върховна причина. Докато немският философ се стреми да намери решението, като едновременно раздвоява и разширява до абсолют безусловния субект „Аз“, пакистанският поет под влиянието на своя съвременник А. Бергсон (1859—1941 г.) отъждествява акта на съзиданието с акта на познанието и действеното „единение“ (не като вливане, а като опознаване) на човека и бога. Резултатите са преди всичко прагматични. Както при всеки философски опит за отстраняване на дуализма между духа и тялото, между „Аз-а“ и средата, и концепцията на Икбал стига до еклектично смесване на материализма с идеализъм.

---

* М. Икбал умира преди създаването на съвременния Пакистан, но се почита като един от неговите „духовни родители“.

В духа на виждането си за съзидаемия свят като израз на „Аз-а“ Икбал не разхлабва връзката между Аллаха и сътвореното, както правят С. Ахмад Хан и М. Абду, а, напротив, придава ѝ решаващо и действено значение. Поетът-философ определя човека като „по-висша от обкръжаващото го битие степен на реалност“, която стои най-близо до бога. Индивидът, наречен от Икбал „худи“*, според него представлява искрица, въплъщаваща личните и обществените начала и носеща у себе си божествения замисъл спрямо всичко сътворено.[64] Този замисъл се заключава в деятелността — предназначение и поръчение, което по думите на съветската изследователка Н. Пригарина се отнася не само до индивида, но и до цялото общество. „Крайното предназначение на човешката дейност не е в абстрактното умуване, а в житейската деятелност, която задълбочава същността на неговото „худи“ и изостря волята му, . . . задълбочава увереността на деятеля, че светът е не само това, което може да се усеща и опознава, но и това, което може да се създава и преобразува в процеса на непрекъснатото действие.“[65] В действието големият мислител вижда начин за разкриване на божествения замисъл спрямо всичко сътворено. Като го преобразува, човек получава божествената поддръжка, но Аллах не определя самата негова дейност, а само я подкрепя, защото тя обогатява и неговия всевишен опит.

„Когато човекът се отъждествява с обществото, той е подобен на капка, която в океана сама става океан.“[66] Индивидът се реализира в обществото и действувайки, придобива своя собствен облик, отразявайки едновременно и социалното минало, настояще и бъдеще. Заключението има мобилизиращо въздействие, защото утвърждава човешката свобода. Тази свобода има теологична основа — Икбал заявява, че тя е абсолютно постижима в случая, когато човекът е „най-близко до този, който е най-зависим и най-свободен от всички“, т. е. до бога.[67] Но въпреки това чрез нея се утвърждава свободната човешка дейност, която приближава активното творение до неговия демиург.

---

* Худи — абстрактно съществително с онтологично значение. Образувано е от местоимението худ — сам, свой (перс.). Може да се преведе приблизително като “индивидуалност“.

Поставил бога до човека, пакистанският мислител се обръща и към проблема за доброто и злото, изграждайки концепция, също повлияна както от суфизма, така и от постиженията на европейската литература и философия. Той оспорва ортодоксалната постановка, че злото е от човека, а доброто от Аллаха, утвърждавайки, че и двете противоположности са от бога. Икбал дава нова „еретична“ обрисовка на Иблис, като се влияе от „Фауст“ на Й. Гьоте и от любимия си образ на мистика Халаж. Икбаловият Иблис, подобно на Мефистофел, е духът на вечното отрицание, който, замисляйки зло, твори добро. Както Фаустовият изкусител счита „края“ за „тъпа дума“, така и Иблис на пакистанския поет се стреми да сблъска човека с реалния живот, тласкайки го напред.[68] Борбата със Сатаната принуждава човека да се самоусъвършенствува. Нещо повече, Икбаловият изкусител дори тайно желае да бъде задминат от „съвършения човек“, който дори в рая ще продължи да търси пътища за извисяване към бога.

Като говори за „съвършения човек“, големият мислител показва привързаността си към издигнатата от средновековните мистици концепция. Но Икбал влага в нея различно съдържание. Неговият „съвършен човек“ преодолява злото, престъпвайки границите на времето и пространството, влиза в единение с бога, но това сливане не анихилира неговата индивидуалност. Следствието е действено сближение, при което човекът получава и частица от божествената воля и мощ, за да преобразява свободно битието. „Отстъпената“ от Аллаха свобода е израз на неговото висше доверие. Човекът е достоен за него, защото, вършейки добро, той позитивно изменя природата и обществото. Във вижданията на пакистанския поет-философ Аллах и човек се проявяват като своеобразни „съратници“ в един вечен градивен процес.

В концепциите си за бога и човека М. Икбал съчетава възгледите на муатазилитите с твърденията на мистиците. Интерпретацията му на тези различни схващания се отличава от реформаторите от първото поколение, но съдържа същата оптимистична насоченост. Дали човекът се приближава или отдалечава от Аллаха със своята дейност, същественото е тя да бъде самостоятелна и да следва стремежа към преобразуване на обществото и природата в положителна насока.

Модернистите излагат и нови виждания за исляма като религия, като се насочват към проблемите на неговата валидност, минало, настояще и бъдеще. Най-радикален е бележитият египетски писател Т. Хусеин. В проучванията си върху ранния ислям той изказва критични съмнения относно достоверността на хадисите и разкрива твърде „земни“ образи на пророка и на неговите сподвижници като хора, на които са присъщи всички човешки слабости. Споделящ скептицизма на Р. Декарт, египетският мислител се изказва твърде рязко и за ролята на религиите въобще, с което предизвиква проклятието на духовниците, обвинили го в атеизъм.[69]

За разлика от Т. Хусеин, М. Икбал и А. Азад възприемат апологетичната линия. За Икбал ислямът има универсална и безусловно доказуема валидност. Той не би могъл да просъществува, ако прокламираните от него истини не са достатъчно „жизнени“. Следователно проповядваната от Мохамед религия е в състояние да следва еволюцията на битието, представлявайки и „динамична сила“, която е в унисон с човешката същност. А. Азад обявява исляма за „естествена религия“[70]. Нейният призив е същият, който бог е отправил към всички раси и народи посредством редувалите се пророци. Приемствеността на исляма и автентичността на неговия призив го превръщат и в „открита за цялото човечество религия“. Всеки, вглъбявайки се в себе си, обхваща есенцията на своята религия, но в размисъла достига и до основните ценности, прокламирани от исляма, защото според индийския мислител той е „същността на самата религия и на самия човек“. Истините, прокламирани от него, могат да бъдат разбрани от всеки индивид посредством разума, твърдение, което, насочено в личен план, се слива с изводите на Икбал за всеобщата валидност на проповядваната от Мохамед вяра в Аллаха.

Апологетиката на М. Икбал и А. Азад също е посрещната враждебно от традиционно настроените богослови, виждащи в нея „принизяване“ на вярата. Но двамата мислители успяват да привлекат и последователи, които ще дадат по-нататък още по-радикални и прагматично-светски постановки за същността и мисията на „истинската вяра“.

Мюсюлманския свят между двете световни войни става арена на остра и непримирима борба за разрешаване на националния въпрос посредством унищожаването на колониалното господство и влияние. В идейния живот настъпва период на „трудно съжителство“ между реформация, традиционализъм и модернизъм. В започналия преход на човечеството от класово към безкласово общество ислямът отново красноречиво изявява двойствения си характер. От неговата доктрина черпят доводи, следвайки класовите си интереси, небивало ярък спектър от социално-политически сили.

Най-интересният феномен в „дома на исляма" в политическо отношение са предприетите стъпки към модернизация. Своеобразно „ляво" крило на Реформацията, модернизмът се опира както на опитите за „реформи" в мюсюлманските страни през XIX в., така и на настъпилите социално-политически промени. В това отношение най-напред с „танзимата" отива Османската империя, създавайки и по-благоприятни условия за извършения от Кемал Ататюрк преврат след краха ѝ със завършека на Първата световна война. Още в хода на войната за независимост (1918—1923 г.) К. Ататюрк прочиства национализма на младотурците от панислямските тежнения. Изградените въоръжени сили започват да се наричат „национални" вместо „Мохамедови", както се назоваваха войските на султана. Със създаването на турската национална държава и обявяването ѝ за република (1923 г.) със собствени атрибути и под собствено наименование, по думите на нейния създател, процесът на национално самоосъзнаване у турския народ се ускорява. То се разграничава от идеите на османизма, от панислямизма и предаността към султана-халиф, с което се облекчава провеждането на реформи със светски характер.

Решителни преобразования се извършват в политическата и социалната област. Висш орган на републиката става Великото национално събрание, изразяващо волята на суверенния народ и само на него в пряк разрез с ислямските концепции за върховната власт. В унисон със светската политика, т. нар. „лаицизъм", религиозният институт е отделен от държавата. С отмяната на халифата през 1924 г. се премахва и религиозното върховенство на бившия султан Мехмед VI Вахиедин над правоверните. Национализирани са вакъфите, представляващи материалната база на духовенството. Прекратено е религиозното обучение в училищата, затворени са медресетата, разпуснати са дервишките братства, забранени са всички феодални и духовни титли, носенето на фес или чалма. През 1926 г. от конституцията е отстранен членът, провъзгласяващ исляма за държавна религия. По европейски образец са приети и нов граждански, углавен и търговски кодекс. Шариатът е напълно пренебрегнат, неговите съдилища са отменени като институции. „Османският език", намиращ се в тясна връзка с арабския и повлиян от ислямската догматика, се заменя с говоримия турски и се преминава към изобразяването му с латиница. Въвеждат се грегорианският календар и европейското време, за почивен ден е обявена неделята. Турците приемат и фамилни имена, пристъпва се към разкрепостяването на жената. Тя е обявена за равноправна с мъжа и най-после може да свали фереджето, полигамията се забранява.

Преобразованията срещат ожесточена съпротива. По-голямата част са „наложени отгоре“ с по-малко „модерни“ средства или проведени само благодарение на несломимата воля и огромния авторитет на „бащата на турците“ — К. Ататюрк. Не всички са осъществени докрай, през последвалите десетилетия са направени дори „крачки назад“, но те се оказват незначителни в сравнение с извършения преврат. Дългият списък на реформите, много от които са ненадминати в мюсюлманските страни и досега, показва мащаба и актуалността на задачите пред обществото, за да бъде приведено то към изискванията на съвремието.

В обстановката на сблъсъци и промени се изявяват и първите модернистки настроени политически мислители. Видно място сред тях заема Али Абдел Разик (1888—1966 г.). Богослов в известния университет „ал-Азхар“, той публикува през 1925 г. най-значителното си произведение „Ислямът и основите на управлението“. Повод за написването е отмяната на халифата в републиканска Турция, акт, който отеква болезнено в „дома на исляма“. Раздават се гласове за възстановяването му като символ на единството на правоверните. Появяват се и кандидати. Съперничеството между владетели и правителства, интригите на европейските сили парализират опитите за осъществяването на тази колкото амбициозна, толкова и анахронична инициатива.

В своята малка по обем книга А. Разик разглежда проблема за възникването и характера на религиозната и светската власт в мюсюлманската държава. Според египетския богослов дейността на Мохамед е била изключително проповедническа, основана на мисията му да организира обединение, чрез което се регулират отношенията между правоверните и Аллаха, а не политическите връзки помежду им. Тази мисия, осъществена „с меч и слово“, приключва със смъртта на пророка. Ислямът според автора е религиозното единство, към което Аллах призовава хората, докато политическата интеграция помежду им е светска цел и не е свързана с божествената воля.

След като анализира мисията на пророка и исляма, А. Разик прави и своите изводи. Според него халифатът е институция, която не възниква завещана от пророка или утвърдена от Аллаха. Доказателството е, че „никъде в Корана или суната не се споменава за халифат и пророкът никога не е споменавал за такава организация. Той умира, без да остави наместник-халиф.“[71] Изборът на Абу Бакр не минава гладко, властта, която придобива, вече няма нищо общо с Мохамедовата, защото вече е била светска и политическа власт. Този факт обаче не е бил ясен на мюсюлманите тогава. Тъй като тъстът на пророка е бил и най-близък негов сподвижник, тези, които са му се противопоставяли, са били считани за врагове на исляма въобще. Така според египетския улем се оформя погрешно становище за халифата. Застаналите начело на мюсюлманската държава владетели умело го използуват. В същност „халифатът в исляма се основава единствено върху силата и принудата и в повечето случаи това е било материална, въоръжена сила“. Заключението на А. Разик е, че правоверните не се нуждаят от халифат в своите религиозни и светски дела: „халифатът беше и продължава да е нещастие за исляма и мюсюлманите, източник на зло и разруха“[72]. По този начин се развенчава една хилядолетна институция в доктрината и практиката, показвайки едновременно и безпочвеността на панислямизма.

Авторът на „Ислямът и основите на управлението“ изпъква като своеобразен „шейх-либерал“. Редица негови доводи не издържат критичен поглед. Така например не може да се твърди, че уммата в Медина е била чисто религиозна организация без черти на политичност, както твърди египетският богослов в желанието си да обоснове разграничението между религиозната проповед и светската власт в исляма. Това разграничение е недоказуемо посредством заимствувани от доктрината постановки, тъй като те по своята същност са насочени към узаконяване и освещаване на противоположното. Опитът на А. Разик остава единствен, като предизвиква истинска буря сред духовенството, което го отстранява единодушно от „ал-Азхар“. Въпреки анатемата идеите, изказани в тази малка по обем книга, продължават да вълнуват мюсюлманите и в наши дни.

Отмяната на халифата е епизод в най-новата история на мюсюлманските страни, който показва излизането на преден план в идейно-политическия живот на националния проблем. Времето, когато дейци като С. Ахмад Хан или „късният“ М. Абду, критикувайки колониализма, отчитаха и неговата „просветителска“ мисия, е отминало безвъзвратно. Всички са единодушни, че е настъпил часът мюсюлманските народи да постигнат национален суверенитет. Преодоляват се и панисламистките веяния. Твърдението на Дж. Афгани, че „националността на правоверните е тяхната религия“ звучи все по-анахронично.[73] Сега учени и политици, философи и литератори се обръщат към „своето“ отечество, като дори намират корените на обособяващата се в него нация далеч преди исляма. В Египет се възвеличава фараонското начало, когато страната е била „люлка на световната цивилизация“, в

Иран се прокламират достойнствата на персийската държавност, успяла да се съхрани чрез приемственост до наши дни. Туниските националисти се гордеят с Ибн Халдун, но също с Анибал и свети Августин, турските прославят за голям ужас на арабите и разрушителя на Багдад Хулагу. Национализъм и религия взаимно се преплитат и си оспорват първенството в идейно-политическия живот.

Новите веяния отразяват оформянето на концепции за нацията като феномен. Дейци като тунизиеца Хабиб Бургиба (р. 1903 г.), сириеца Мохамед Курд Али и др. сочат като главни фактори, определящи нацията, единството на езика и културата, общността на територията и интересите. Islямът като фактор остава все по-назад, дори бива интегриран в културата като неин елемент. Така египтянинът Абдел Рахман Азам заявява на своите сънародници: „ние сме преди всичко египтяни, след това араби и мюсюлмани"[74]. През последвалите десетилетия, особено когато бъде избран за секретар на Лигата на арабските държави, той ще коригира това свое становище, но само разменяйки двата първи компонента, без да се вълнува от третостепенното място на религията.

Модернистките моменти във възгледите по националния проблем особено проличават в творчеството на Сати Хусари (1880—1969 г.), който има големи заслуги за оформянето на съвременния панарабизъм като светска идеология.[75] Според този сирийски мислител лост на арабския национализъм е идеята за арабско единство. То трябва да се осъществи, като се постигне независимост и пълна интеграция на всички араби от Тавърските планини до Атлантика. Тяхната общност е национална по облик и интереси, които имат приоритет спрямо религиозните. С. Хусари говори за „интернационалния характер" на исляма като световна религия и подчертава обхватните му задачи в името на духовното извисяване на правоверните. Но всички опити за политическо обединение върху ислямска основа в края на краищата не са се оказали трайни. Още по-малка, дори нищожна е вероятността то да се реализира в наши дни. Сега насъщна задача е осъществяването на национално единство. Панарабският лозунг на С. Хусари, заимстван от европейските националистически теории, се посреща с враждебност от традиционалистите и панислямистите, но оказва съществено влияние върху арабското националноосвободително движение.

През същия период възниква и особено, оцветено в силна ислямска окраска националистическо течение. То се изявява в британска Индия, а сред видните му радетели са „великият вожд" и бъдещ „баща на Пакистан“ М. Али Жинна, дейци като Лиакат Али Хан и М. Икбал.

С разгръщането на националното движение в подконтинента все повече мюсюлмани започват да се отнасят с опасения към издиганите от партията Индийски национален конгрес (ИНК) светски лозунги, считайки, че в бъдеща независима Индия правоверните като малцинство ще попаднат под върховенството на будистското индуско мнозинство. Редица от тези дейци оглавяват противостоящата на ИНК „Мюсюлманска лига“ (осн. 1906 г.), заявявайки, че индийските мюсюлмани следва да бъдат определяни като съставляващи нация в съвременния смисъл на тази дума. Постановката за „мюсюлманска нация“ върху индийска земя повтаря идеята за уммата, но влиза и в известни противоречия с религиозните виждания за измеренията и амбициите на обитаващите „дома на исляма“[76]. За да смекчат несъответствието, тези идеолози извеждат на преден план вярата и свързаните с нея елементи от идеологическата надстройка като съзнанието за „духовна общност“ наред с историческата традиция. Оформилата се в Индия „мюсюлманска нация“ се обявява за неделима във верско отношение част от останалите мюсюлмански народи, като се настоява за бъдещото им обединение. Създаването на държава на „мюсюлманската нация“ се разглежда и като изграждане на „ядро“ за бъдеща по-широка интеграция на мюсюлманските страни. Тази гъвкава в политическо отношение концепция след частичното си осъществяване със създаването на Пакистан (1947 г.) ще бъде издигната и като лозунг от редица негови ръководители.

Сравнен с обхвата на уммата, призивът за „мюсюлманска нация“ в Индия показва, че в обществото се появяват сили, които не се задоволяват с широките, но твърде метафизични измерения на „дома на исляма“. Те предпочитат „местния“ спрямо панислямизма национализъм, който обаче ще им осигури надмощие в очертаните от него държавни граници. Като сравнява двете идеологии, съветската изследователка М. Степанянц отбелязва, че панислямизмът и мюсюлманският национализъм имат въпреки видимите различия един и същ фундамент. В тях се подценяват — дори игнорират, етническите, териториалните, икономическите, културните и другите обособяващи нациите признаци, като на преден план се издига „единството на религиозната вяра“[77]. И двете концепции изразяват продължаващата изостаналост на мюсюлманското общество и все още преобладаващото влияние на религията в него.*

---

* Освен „мюсюлманската“ нация в Пакистан в Югославия е налице „мюсюлманска“ народност, която наброява около два милиона души. Това са бош-

Наред с националния въпрос в периода между двете световни войни се изострят и социалните проблеми. Мюсюлманските низини все още са обхванати от предимно традиционните връзки, а буржоазно-капиталистическите порядки и техните носители са съсредоточени в свързани с метрополиите сектори, които представляват своеобразно „чуждо тяло" в стопанския живот. Затова мнозинството счита, че те или ще изчезнат с отстраняването на колониалното господство, или, претърпявайки положителни трансформации, ще станат подходящи за възроденото мюсюлманско общество. В тези противоречиви условия различните партии, движения и политици издигат лозунги и концепции, в които причудливо се преплита „възприетото отвън" с продължаващата идеализация на уммата.

Концепциите за изключителност на уммата намират отражение в подхода към действителността. В името на борбата срещу „чужденеца-друговерец" класовите различия в страната се отминават, дори когато се съзират. „Може ли в Тунис да се разгърне класова борба — пита патетично Т. Хадад — още сега, при настоящото състояние на класовата структура, само за да се предшествуват бъдещите класови битки. Ние сме под надвиснал над главите ни меч."[78] Този „меч" е колониалното господство и съпротивата срещу него неизбежно „канализира" значителна част от вътрешните противоречия в мюсюлманското общество, като укрепва продължаващата илюзия за неговата хомогенност.

Борбата за независимост също влияе върху проектите за бъдещето, като критиката на настъпилия упадък се съчетава с търсенето на икономически рецепти, повечето от тях повлияни от миналото. Видният индонезийски обществено-политически деец У. С. Чокроаминото обявява господствуващия в страната му чужд капитал за „греховен" и призовава към неговото унищожаване.[79] Ливанецът Абдалах Алали счита, че в индустрията на страните от Изтока трябва отново да се въведат използуваните в началото на XIX в. от Мохамед Али в Египет методи на организация чрез извъникономическа принуда. Временно те са се оказали ефикасни, но работниците в манифактурите са били третирани като крепостни. Според А. Алали обаче само по този начин ще укрепне националната промишленост и нейната продукция ще успее да изтласка вносните западни стоки и навлизащото заедно с тях чуждо влияние и пороци. Иракският политически лидер Камил Чадърчи призовава да се смекчат различията между бедни и богати като противоречащи на исляма, но не споменава за аграрна

нците, които при преброяванията отговарят на въпроса за народността, че са „мюсюлмани", което бе съответно нотифицирано.

реформа. Погледът се отправя към дребната собственост. Подобно на М. Ганди редица негови сподвижници мюсюлмани в Индия считат предачното колело и тъкачния стан за материална основа на истински справедливи, отговарящи на религиозния идеал, обществени порядки.

Изложените виждания са само част от многобройните проекти за социално-политически напредък, издигани в мюсюлманския свят в периода между двете световни войни. Преобладават утопизмът и еклектиката, а цялостно разработени концепции за развитие в условията на независимост все още не се издигат. Но негативното отношение към империализма и колониализма се засилва, като се насочва и към остра критика на порядките в капиталистическото общество на Запад. У. С. Чокроаминото се солидаризира с Марксовата критика на капитализма, като се стреми да я пречупи и през ислямската социална доктрина. Според него разкритото от К. Маркс присвояване на принадената стойност от буржоазията в същност е забранената в Корана лихва. Намесват се и литераторите. Известният египетски писател Тауфик Хаким (р. 1898 г.) оприличава индустрията в Европа и Америка с чудовище, което отблъсква човека от естествената негова близост с природата и разделя хората на бедни и богати.[80] Украсяващата жената на капиталиста огърлица, се казва в една поема на М. Икбал, е нанизана от сълзите на майката и на децата на работника, който превива денонощно гръб в непосилен труд. Редица мюсюлмански дейци преодоляват недоверието към борбите на работниците на Запад за по-добър живот и осъзнават общността на интересите на националноосвободителното с пролетарското движение. На международни срещи, посветени на борбата за мир и социален прогрес, присъстващите мюсюлмански представители подкрепят издигнатите лозунги за единодействие в борбата срещу колониализма, империализма и експлоатацията.

Погледите се отправят и към Съветския съюз, където в гигантски мащаби започва да се осъществява идеалът за равенство и справедливост. М. Икбал посвещава на започналата с победата на Октомври 1917 г. нова ера възторжени стихове. Т. Хадад счита съветската действителност като стремеж към осъществяването на формулираната още от К. Маркс „надежда за социализъм"[81]. У. С. Чокроаминото излага своите разбирания за „народна държава" на трудещите се, като на призваната да я защищава въоръжена сила придава чертите на Червената армия. Но в същото време противоречието между научния социализъм и исляма придобива отчетливи форми. „Ако болшевизмът плюс Аллах е идентичен с исляма, споделя М. Икбал, аз не ще се изненадам, ако с течение на времето или islямът погълне Русия, или Русия ислямa."[82] У. С. Чокроаминото приветствува възможността за единодействие на международното работническо движение с индонезийската борба за независимост, но изразява нееднократно опасенията си начело на тази борба да не застанат индонезийските комунисти.

Отхвърлянето на „капитализма“ на Запада и примерът на Октомври дават тласък за по-широкото разпространение на „ислямския социализъм“. Той се изявява под разнообразни форми, но главната му идейна ос, изразена от пакистанския учен И. Парвиз в навечерието на Втората световна война, е една и съща: „Ислямът поддържа този социализъм, който води бедните и слабите към освобождение от страданията. Но ислямът не може да поддържа социализъм, който отрича съществуването на Аллаха, и поставя като основа за равенство между хората икономическите фактори, докато Коранът признава икономическите предимства на едни хора спрямо други. Защото „Аллах предпочете в препитанието едни сред вас пред други. И предпочетените не ще отстъпят частта си на тези, които овладя десницата им, за да им станат равни.“[83] Както при Дж. Афгани, „ислямският социализъм“ проявява антикомунистическите си черти. Тази линия по-нататък се оказва ако не ведуща, то изключително устойчива. Като поставя своя отпечатък върху отношенията между комунисти и правоверни, тя влияе върху революционния процес в мюсюлманските страни.

Двойственото отношение на възторг и осъждане, на надежди и опасения намира израз и в практическите действия, където се очертават и пътища за сближение. Пример е дейността на индийските „мухаджири“. В края на Първата световна война тези религиозно настроени патриоти напускат Индия в знак на протест срещу колониалното господство и се отправят към съседните мюсюлмански страни. Част от мухаджирите се озовава и сред революционния кипеж в Русия. Скъсвайки с религията, те вземат активно участие в социалистическото строителство в Средна Азия и Задкавказието. Друга част от мухаджирите като М. Баракатула и Абдур Раб се стремят да съчетаят идеите на научния социализъм с исляма, посочвайки, че заложените в Корана идеали за равенство вече се осъществяват в Съветска Русия. Тези дейци създават и т. нар. „Индийско революционно движение“. Организацията цели да неутрализира разгърналата се под знамето на борбата срещу безбожничеството на болшевиките антикомунистическа пропаганда в повечето мюсюлмански страни. Показателна е и поставената пред движението цел — неговите членове се задължават да водят националистическа и религиозна агитация, наред със „защитата на принципите на комунизма". По думите на съветския изследовател М. Персиц тази „социалистическа интерпретация на исляма" в същност по-скоро задържа последователите си към религиозните догми, като им придава радикална антиколониална насоченост[84].

Линията на „социалистическата интерпретация" на исляма бързо си пробива път сред мюсюлманското духовенство в Съветския съюз и най-вече сред неговите представители, които застават на позициите на лоялност спрямо съветската власт. Тези духовници подчертават егалитарните тенденции в ислямската доктрина и се противопоставят на всички, които не приемат или се съпротивляват на социалистическите преобразования и строителство. Те подкрепят борбата на съветската власт срещу басмаческата контрареволюция, поддържат започналото провеждане в Средна Азия на поземлено-водна реформа през 20-те години. Като се опират на шариата, тези улеми заявяват, че отнемането на излишъка от земя е „законно", т. е. отговаря на божията воля, насочена към благоденствието на правоверните. Тези, които спъват реформата, биват обявени за „врагове на Аллаха и ненавистни на великия и покровителствуван от Аллаха пророк Мохамед"[85]. В районите, където преобладава шиитското население, към констатацията се прибавя и омразата на „любимия на Аллаха Али". Започват да се очертават контурите на линия, придаваща законност на съветската власт от религиозна гледна точка. Извършваните положителни промени в живота на низините се представят за „дар на Аллаха", но се сочи и съпричастността на държавното ръководство, като полагащо непрестанни грижи за правоверните. Атеизмът се премълчава, обвиненията в безбожие се снемат. На конгрес в Уфа през 1942 г. видни мюсюлмански духовници се обръщат към вярващите с призив за борба на фронта и в тила за спасението на родината от фашисткия завоевател. Обръщението има широк отзвук. На нацистката пропаганда, целеща да раздуха етнически и верски разногласия в съветското общество, е нанесен съкрушителен удар.

Успехите на съветските народи в строителството и отстояването на социалистическите преобразования налагат тенденцията за приспособяване на мюсюлманското духовенство към тях. Приспособяването не означава, че носителите на тази тенденция извършват „сближаване" на исляма с научния социализъм. Става дума за радикална в социално отношение модернизация на верските предписания, за да станат по-приемливи за мнозинството и отразят, доколкото е възможно, атеистичната критика. Тази тенденция започна да определя облика на обществено-политическите възгледи на духовенството и на привързаните към исляма светски граждани. Впоследствие тя се възприе и в други страни с мюсюлманско население, където започна провеждането на социалистически преобразования.

Разобличаването на империализма и на капиталистическите порядки и възприемането на буржоазно-либералните и демократичните концепции, симпатиите към социализма, възторгът от победата на Октомври и опасенията от атеизма на извършваното социалистическо обновление — всичко това, пречупено през призмата на исляма и изключителността на уммата: рамките на идейния кипеж в мюсюлманския свят се разширяват във всички посоки. Отразяващ изострянето на социално-политическите противоречия в „дома на исляма“, кипежът съдържа непрекъснато нарастващо вътрешно напрежение и експлозивен заряд. Това напрежение и заряд предвещават и подготвят настъпващите революционни взривове във вече близките до нас десетилетия.

3

СЪВРЕМЕННИЯТ ИСЛЯМ

1. Задълбочаването на идейно-политическото разслоение в мюсюлманския свят след Втората световна война

Еволюцията и състоянието на исляма в наши дни са тясно свързани с настъпилите след Втората световна война съществени политически промени на планетата. Превръщането на социализма в решаващ фактор за общественото развитие и задълбочаващата се криза на капитализма се съпровождат с небивало раздвижване в Азия и Африка. Движението за независимост на народите придоби световен размах и за две-три десетилетия съчетанието на социалистическите с националноосвободителните революции помете колониалната система на империализма.

Политическата карта на света придоби качествено нов облик. На мястото на бившите владения и зависими територии се появиха нови държави. Редица от тях са с мюсюлманско население, като тяхната роля в международната политика рязко нарасна. Мнозинството все по-настойчиво отстоява политическата си самостоятелност. Наред с укрепването ѝ неотложна задача пред тях е бързо да преодолеят вековната изостаналост, да постигнат равноправие в международните отношения. Настъплението срещу изостаналостта се свърза с отпора срещу империализма и с единодействието със социалистическата общност. Тя се води както на световната арена, така и във всяка отделна страна, въвличайки в борбата всички обществени слоеве и политически групи. Един от решаващите ѝ фронтове стана идеологическият. В неговия невралгичен пункт — религията, стълкновението между силите на прогреса и реакцията изпъква с цялата си острота, сложност и противоречивост.

Определящо значение за исляма като религия и доктрина и в наши дни има обществено-политическата обстановка, в която той е съществен идеологически фактор. Многоликостта на мюсюлманския свят още повече се задълбочи и той стана поле за едновременно съществуване на социални отношения и групи, присъщи на всички обществено-икономически формации—от все още подчинените на родовообщинните връзки до движещите сили при социализма.

3
СЪВРЕМЕННИЯТ ИСЛЯМ

1. Задълбочаването на идейно-политическото разслоение в мюсюлманския свят след Втората световна война

Еволюцията и състоянието на исляма в наши дни са тясно свързани с настъпилите след Втората световна война съществени политически промени на планетата. Превръщането на социализма в решаващ фактор за общественото развитие и задълбочаващата се криза на капитализма се съпровождат с небивало раздвижване в Азия и Африка. Движението за независимост на народите придоби световен размах и за две-три десетилетия съчетанието на социалистическите с националноосвободителните революции помете колониалната система на империализма.

Политическата карта на света придоби качествено нов облик. На мястото на бившите владения и зависими територии се появиха нови държави. Редица от тях са с мюсюлманско население, като тяхната роля в международната политика рязко нарасна. Мнозинството все по-настойчиво отстоява политическата си самостоятелност. Наред с укрепването ѝ неотложна задача пред тях е бързо да преодолеят вековната изостаналост, да постигнат равноправие в международните отношения. Настъплението срещу изостаналостта се свърза с отпора срещу империализма и с единодействието със социалистическата общност. Тя се води както на световната арена, така и във всяка отделна страна, въвличайки в борбата всички обществени слоеве и политически групи. Един от решаващите ѝ фронтове стана идеологическият. В неговия невралгичен пункт — религията, стълкновението между силите на прогреса и реакцията изпъква с цялата си острота, сложност и противоречивост.

Определящо значение за исляма като религия и доктрина и в наши дни има обществено-политическата обстановка, в която той е съществен идеологически фактор. Многоликостта на мюсюлманския свят още повече се задълбочи и той стана поле за едновременно съществуване на социални отношения и групи, присъщи на всички обществено-икономически формации—от все още подчинените на родовообщинните връзки до движещите сили при социализма.

Между тези групи има динамично равновесие, което е категорично насочено към напредъка и обуславя преходното състояние на мюсюлманското общество като цяло. То стана поле на конфликти и единодействие между свързани с миналото и настоящето класи и слоеве, на упорити схватки между експлоатирани и експлоататори относно избора и налагането на пътя за развитие. Веднъж поет, този път започва от неизживените традиционни порядки, но неговите насоки в крайна сметка водят и утвърждават една от двете съвременни алтернативни формации — капитализма или социализма.

През последните десетилетия във всяка мюсюлманска страна се очерта определена насока на икономическо развитие, която пряко влияе върху идеологическата надстройка. Прокапиталистическо или със социалистическа ориентация, то задълбочава разграниченията в „дома на исляма", довежда до напрежение и сблъсъци между сили и правителства, още повече, че изборът им на път за развитие неизбежно се отразява и върху тяхната позиция по основния конфликт на съвременността. Диференциацията надделява във външната политика, обаче не скрива общите за всички мюсюлмански страни особености, определящи политическото и идеологическото равнище на уммата, характера на протичащите в нея процеси.

Основното сходство между мюсюлманските страни в наши дни е тяхната изостаналост, обусловена от съществуващата в икономическата структура на всяка една от тях хетерогенност. Последица от съвместното функциониране на традиционните местни и „внесените" съвременни отношения е и настъпилата деформация на обществото като цяло. Тя се изразява в едновременното съществуване и преплитане на разнородни социални групи, при което често едни и същи прослойки придобиват разнопосочни класови функции. Така в Нигерия вождът на племето е капиталистически собственик в града, в Обединените арабски емирства — банкер, свързан с международния монополистичен капитал. В Египет и Мароко едрият земевладелец в селото е виден чиновник в града, в Индонезия и Пакистан офицерите са често едри предприемачи. В Мали и Кувейт, Иран и Либия работникът в града все още не е изцяло скъсал с племето или с парчето земя, в Алжир и Бангладеш той на свой ред дава автомобила си под наем на друг, т. е. изявява се и като собственик, в Саудитска Арабия може социално още да е в робска зависимост, нает в добива на петрол, и да живее в ергастерий с климатична инсталация.

Съществуващата разноликост и противоречивост на обстановката предизвиква бурни социални процеси и води до чести идейно-политически метаморфози, изключващи механистичното изясняване на идеологията и поведението на редица обществени групи. Нееднакви по нагласа, те носят различни идейни концепции, свързани с родово-племенното, патриархално-общинното и феодално-монархичното мислене, изпитвайки и въздействието на съвременната буржоазна и пролетарска идеология. Но навлизащите в изостанало общество нови идеи не всякога намират прекия си класов адресат. Замъглените граници между отделните слоеве и тяхната подвижност водят до „чудодейни“ трансформации на познатите ни обществени групи. Те могат бързо и на пръв поглед неочаквано да променят социалната си тежест и позиции, в състояние са да влизат в остри конфликти с обективните си класови съюзници, да защищават неприсъщи на интересите им идеологии и разбирания.

В обстановката на засилен социално-политически кипеж сред пъстрата гама от съставляващите го конфликти се очертават тенденции с характерни резултати. Взаимното проникване на сходни и полярни класови идеи довежда до укрепването на изявяващото се и през предишните периоди „коалиционно съзнание“. То отразява както сходните интереси и близкото интелектуално равнище на разнообразни социални групи, така и причудливото смесване на антагонистични идейни концепции. Всичко това става под покривалото на исляма, разяснява се с неговите постановки, претендира се, че очертаното „приложение“ отговаря на неговата автентична същност или на единствено вярната му интерпретация. Претенциите идват от всички класи и слоеве и показват основното: под външното единство на ислямската доктрина днес се крие небивала многоликост на тълкуване и реализация. Все още е възможно, обръщайки се към Аллаха, да „намерят“ в неговото „слово“ съзвучното със своите намерения или грижи както фелахът, така и феодалът, дребният занаятчия и банкерът, работникът и капиталистът. Религията се оказа и гъвкава, често почти непроницаема обвивка на идейния кипеж. Като подтиска изявата и „запълва“ идейно различията в заплетената социална среда, ислямът пречи да изкристализират ясно класовите интереси в определени идеологии или налагайки своя обхватен отпечатък, променя до неузнаваемост същността им.

Разместванията и особеностите на идейната надстройка в мюсюлманските страни се обуславят от развитието на обществено-политическите сили и от съотношението помежду им. Съществено влияние оказва външният фактор на противоборството между световния социализъм и империализма. Конфликтът се пренася и в „дома на исляма“ и въвлечените класи участвуват в неговия идеологически фронт. Религиозният елемент продължава да преобладава като основа, но тя също трябва да отговори на поставената пред всяка теория в наши дни „алтернативност“, т. е. да очертае отношението си към проблема за насоката на развитие на света.[1] Лице с лице с тази „алтернативност“, islямът е принуден да „попива“ повече от всякога през хилядолетната си история сходни или чужди на неговата доктрина идеи.

В променената и динамична обстановка продължава развитието на трите очертали се в съвременния ислям течения на традиционалисти, реформатори и модернисти. Във всяко от тях кристализират нови тенденции, разклонения и нюанси.[2]

Традиционалисткото течение съхранява значителна част от позициите си предимно сред привилегированите си носители от феодалните кръгове, а негова опора са свързаните с докапиталистически отношения и патриархални порядки бедуински и селски маси. Основният лозунг продължава да е насочен срещу „неверието“, греховните въведения и „упадъка на вярата“. Целта е да се съхранят старите обществени структури и привилегии. Враждебността към новото се концентрира в антикомунизма. В борбата срещу прогресивните и демократичните сили традиционалистите неизбежно сътрудничат на империализма. Черпеното от неговия идеен антикомунистически арсенал засилва реакционната им роля. Характерен отпечатък върху традиционализма поставя излизането на преден план на саудитската върхушка с целия нейн престиж на „защитник“ на светите места и големите ѝ финансови възможности.

В новата обстановка показва все по-голямата си ограниченост и реформаторското течение. Неговият обективен носител — буржоазията, заема господствуващо място в повечето мюсюлмански страни, но се оказа „закъсняла“ да осъществи стоящите пред нея като историческа задача промени. Реформацията продължава да е незавършена и в нея се очертават две линии. Едната се подкрепя от съхранилите се сред отделни прослойки на националната буржоазия антиимпериалистически настроения и антифеодален потенциал. Тези прослойки продължават да се борят срещу традиционализма в стремежа да отстранят архаичните и свързани с колониалната зависимост структури. Другата линия често застрашително взема превес и се дължи на факта, че като цяло буржоазията е враждебна на обективните интереси и социални въжделения на масите. Проявяващата се възможност за избор на социалистическа ориентация противопоставя общонационалните задачи на нейните тяснокласови съображения. За да съхрани капиталистическите порядки, тя без колебания сътрудничи с ретроградни експлоататорски среди. Като издига сходни с техните консервативни постановки, тя се обявява остро срещу модернистите и обективния процес на секуларизация. Влиянието на реформаторските концепции, особено в симбиоза с някои традиционалистки, все още преобладава в мюсюлманския свят.

Взаимодействието между реформатори и традиционалисти се дължи и на продължилото уродливо развитие на мюсюлманското общество. От докапиталистическите отношения се отдалечават милиони индивиди, които, без да преминават към съвременните, се пауперизират. Деградацията приема невиждани мащаби, руши патриархалните порядки, налаганите „отгоре" рецепти за модернизация показват отблъскващия си буржоазен облик. Повсеместното разорение и чувство за несигурност предизвикват идейно-политическо напрежение и катаклизми. Народните маси, които са на равнище да изразяват протеста си все още предимно чрез религията, навлизат бурно на политическата сцена. Сред тях се оформя динамично религиозно-политическо течение. В него намира въплъщение бунтарството на крайните преследвани секти, което се подсилва от социалния радикализъм на обезправените маси. По призива за подчинение на Аллаха и осъществяването на неговата воля течението триумфира в Иран, помитайки монархичния режим. Идеолозите му издигат като пример за следване ранния ислям, съчетан с една крайна по своята настойчивост политическа платформа. Наред с фундаментализма и елементи на реформаторството в нея се съдържа много традиционализъм в неговите ретроградни изяви. Цялата тази смес може да бъде охарактеризирана като „неофундаментализъм".

Раздвоение настъпва и сред течението на модернистите. Част от тях правят неизбежната крачка напред към светските възгледи, която още повече ги изолира от масите.[3] Модернизацията, ориентирана към възприемане на западните ценности, се дискредитира напълно. Така например „бялата революция" в Иран доведе до своеобразен „откат" към религиозност и обръщане към традиционните институти. Много от модернистите, почувствували отчуждеността на масите, правят завой за „връщане" към „непреходните" ислямски ценности. Те гледат на религията и нейното наследство „по модерному", като се стремят да ги интерпретират така, че да се превърнат в позитивен фактор за напредък и еманципация на своите страни.

„Завоят" сред модернистите се оказа със значителни последици. В хода на националноосвободителния щурм сред тях навлиза ново социално попълнение. То произлиза и изразява стремежите предимно на най-многобройната и разнолика социална група — дребната буржоазия. Оказва се, че присъщото на тази класа — труженик и собственик, раздвоение и изостаналост могат да доведат не само до неофундаменталистки концепции. Отблъскващите черти на империализма и на буржоазните порядки, успехите на социализма и нарастващото му влияние в международния живот довеждат до излизането на преден политически план на дребнобуржоазните революционни демократи.

Най-типичните представители на революционната демокрация в мюсюлманските страни са дейци като Г. А. Насър, Х. Бумедиен, С. Туре. Оставайки привързани към исляма, те издигат за идеал построяването на социалистическо общество без експлоатация на човек от човека. В обществено-политическата практика на страните, оглавени от революционната демокрация, се очертават течения, които по идейната си насоченост се приближават до научния социализъм, но нейното ядро най-вече съчетава елементите на народничеството със социалния реформизъм. Привързаността към исляма и отношението към социализма се намират в диалектическа връзка. Настъплението на социализма и завоюването на позиции от него отслабват влиянието на религията, а всяка стъпка в полза на исляма в повечето случаи вреди на научния мироглед. Тази двойственост позволява революционнодемократичното течение по отношението му спрямо религията да бъде охарактеризирано като „неомодернистко“.

Дребнобуржоазното прераждане на модернизма в „неомодернизъм“ въпреки честите прояви на религиозна привързаност отразява тенденцията към секуларизация на обществото. При некапиталистическото развитие под ръководството на революционната демокрация тази тенденция се задълбочава. Неомодернистите утвърждават като вярност към вечните ислямски идеали дори антикапиталистическите преобразования, обявявани от традиционалистите за „дело на безбожници“.

Още по-големи са неомодернистките отстъпки при социализма, когато секуларизацията преминава в качествено нова фаза, обусловена от прехода към строй, който отстранява експлоатацията на човека от човека, като обществена основа на религията. Сега вече промените в тълкуването на догмите целят да задържат исляма в съзнанието на намаляващите негови привърженици. Извършващите се трансформации показват отново както склерозата на религиозната доктрина, така и нейните възможности за нагаждане към действителността.

Продължаващата изостаналост на мюсюлманското общество забавя темповете на неговата секуларизация, редува се с колебания и дори крачки назад. Очертава се и тенденция към „възраждане“ на исляма, която не всякога приема изключително неофундаменталистки облик. Сред ислямските „възрожденци“ се оформи и течение, заемащо своеобразна „среда“ между „неофундаменталисти“ и „неомодернисти“. Представителите на това течение, сред които най-известни са иранският философ Али Шариати (1933—1977) и либийският лидер Муамар Кадафи, изграждат концептуална система, разграничаваща се както от неофундаментализма, така и от неомодернизма. Разграничението се съпътствува и с преплитане, и с конфликти. В Иран съперничеството между последователите на А. Шариати от организацията „Борци на народа“ (Муджахидине халг) и ислямското правителство прерасна във взаимно изтребване. М. Кадафи приветствува иранската революция, препоръчвайки ѝ да приложи идеите му за „пряка“ демокрация, но едновременно счита сам себе си за ученик на Г. А. Насър. Кристализиралото „средно“ течение може да се охарактеризира като „ислямско-прогресистко“. В социалния си радикализъм неговите привърженици задминават не само неофундаменталистите, но и неомодернистите. Така се стига някои наблюдатели да определят „Борците на народа“ с парадоксалния термин „ислямски марксисти“. Често крайни неофундаменталисти в лозунгите и още по-често прагматични неомодернисти в практиката, ислямските прогресисти „се вклиняват“ между двете течения, също изразявайки интересите и въжделенията на широките дребнобуржоазни маси.

Появилите се нови течения, тенденции и разклонения на идеологическата и политическа сцена се пречупват и през светогледа на съществуващите направления и секти, влияят се от етническите особености и наследство в отделните страни. И ако ислямът според М. Роденсон е това, което са правили, правят и ще правят от него мюсюлманите, понастоящем религията на Аллаха преживява време на драматични промени във всички области.

2. Еволюцията в разбиранията по основните догматични проблеми

Невижданото досега разслоение между политици и общественици, богослови и философи придава още по-голямо разнообразие в тълкуването на основните религиозни догми. Най-напред вниманието се насочва към свръхестествения абсолют. Отново в духа на муатазилизма се извежда необхватността на Аллаха, като се твърди, че тя не позволява на хората в земния опит да схванат същността му. Степени на възможност за опознаване се очертават, но докато преди неравностойността на възприятието и на „близостта“ до Аллаха се определяха от благочестието, в наши дни решаващо значение се придава на разума, на интелектуалните способности и дори на научните знания.

В своето „Въведение в исляма" пакистанският мислител Мохамед Хамидула привежда следната суфитска постановка: „Има истина за Аллаха, позната на човека от улицата, друга — позната на посветените, друга — на обзетите от вдъхновение пророци и най-накрая — една, позната на самия Аллах." Изводът на реформаторски настроения богослов е показателен: различният индивидуален опит на фона на необятната божествена същност говори и за „достатъчната гъвкавост", даваща възможност да се задоволява насъщната нужда от познание за Аллаха у всеки човек. „Гледната точка и ъгълът на зрение могат да се различават в съответствие с индивида, но обектът на погледа остава постоянен."

Ако под термина „хора на улицата" се подразбира мнозинството правоверни, то в тяхното съзнание, както преди хилядолетия, божественият образ има често пъти ясни антропоморфни черти: „Аллах е един, но той е способен да прави всичко — оттук и разнообразието на неговите атрибути. Той е не само създател, но и господар на всичко: той управлява небесата и земята, нищо не се движи без неговото знание и без неговото разрешение."[4] Апологетите привеждат охотно и приписваното на пророка уверение: „Когато блажените влезнат в рая, Аллах ще им каже: „Искайте каквото пожелаете! Ще ви дам всичко!" А хората ще се удивят, защото раят означава именно там, където има всичко пожелано, и хората не ще знаят какво повече да поискат. Тогава Аллах ще се открие и висшата награда за правоверния ще бъде съзерцанието на Господаря"[5]. Вместо абстрактните заключения за безграничност, наред с удоволствията като висше блаженство на масите се обещава „досег" със свръхестественото същество. Антропоморфните представи в тяхното съзнание не случайно подтикват атеистичната пропаганда да използува като първи довод космичните полети. Те най-красноречиво, въпреки че предимно „механистично" изгонват Аллаха от небесата, там където отпреди четиринадесет века го е настанил проповедникът от Мека.

Сред „хората на улицата" се очертават и „по-образовани", които не толкова жадуват сближението с Аллаха. Обобщението на турската изследователка на мюсюлманската цивилизация Емел Есин отразява техните схващания в един по-широк диапазон. Тя пише: „Аллах е единствен, абсолютен, вечен, безкраен, несравним, безпогрешен създател на вселени (тези, които човешкото въображение може да схване, и тези, които не е способно), източник на най-високите въжделения на човешкия дух."[6] Проличава интелектуалността на постановката, която отговаря на изискванията на модернизма, но по-внимателното вглеждане очертава познатите муатазилитски контури.

Интерес от философска гледна точка представляват вижданията на А. Шариати. Иранският мислител определя Аллах като „всеобщо единство на съществуването, единство на три разделени субстанции — бог, природа и човек". И трите не се противопоставят една на друга, между тях няма граници, те имат една и съща насока, воля, дух, действие и живот, като представляват „тотална, хармонична, жива и самоосъзната система". Въпреки че авторът в своите трудове се противопоставя на суфизма, в тази своя постановка всъщност само изменя мистичния пантеизъм, сливайки трите субстанции на единния бог. Така обоснованата интеграция на бог, природа и човек не може да отбегне осветената от догмата тяхна йерархизация. Верен на монотеистичния центризъм, иранският философ определя бога като ирадииращ център с кръжащи в определени орбити създания, оприличава отношението на природата и човечеството към Аллаха на връзката между светлината и излъчващата я лампа. Свръхестественият абсолют е „могъщ източник на всички същества, единствена воля, единствено съзнание, единствена сила, която съществува и управлява света"[7]. Самата негова структура не признава дисхармонията и противоречията, които са „обясними само с политеизма" и признаването им противоречи на основния стълб на исляма.

Въпреки че се стреми в духа на единобожието да концентрира максимално абсолюта, А. Шариати, утроявайки субстанциите му, го разпростира във времето и пространството. Възникващото противоречие философът се опитва да отстрани с повлияното от платонизма разграничение между съставения от „знаци" видим свят и стоящата над човешкия опит и обсег „абсолютна истина — основа и същност на света, първичната и невидима, стояща над възприятията реалност". Но сега пък връзката между „знаците" и „реалността" придобива аморфен характер. Изправен пред тези трудности, А. Шариати заявява, че субстанциалното единство на Аллаха не се отнася до същността на съществуването. Той съветва читателите си да не уморяват съзнанието си с тези философски и теологични термини, а просто да ги отхвърлят. Част от читателите може да са се „освободили" от възникващите у тях съображения от онтологичен и гносеологичен характер, свързани с изложеното от иранския философ „единство". Но лежащият в основата му еклектизъм не може да отбегне критиката както от ортодоксални, така и от научни позиции.

Разглеждането на съвременните богословски и религиозно-философски възгледи за Аллаха показва, че илюзорно-фантастичната му интерпретация продължава да е в конфликт с рационализма и науката, с присъщия на човека стремеж към все по-пълно отразяване и усвояване на природната и социалната действителност. Конфликтът е постоянен, защото придаденото му всемогъщество Аллах трябва неизбежно да дели с хората, които, принудени да се съобразяват непрекъснато с него, се опитват да го имат не толкова пред себе си, колкото зад гърба си.

Мюсюлманският бог през близо четиринадесетвековното си съществуване, където и да е поставян от различните школи и секти, никъде не се чувствува много удобно. През ранния ислям той стои твърде осезаемо и близко до правоверните, приемайки и облика на почитаните дотогава езически идоли. Когато муатазилитите го очистват от антропоморфизма, те всъщност до крайност го отчуждават от земните дела. Очертаното от мистиците постоянно негово присъствие в битието го изправи пред опасността да бъде „разтворен“ в него, като му придаде и божествеността си. Философите пък го превръщат в отвлечен абсолют с формална, едва ли не излишна роля за развитието на света. Подобно на християнския господ и Аллах премина през лабиринтите на буржоазната философия, без да укрепи авторитета си, особено след като материализмът, подкопавайки земните му основи, показа неговата уязвимост. Аллах днес присъствува в съзнанието на милиони правоверни, като направлява тяхното мислене и поведение. Но влиянието на научния социализъм, разкрил напълно илюзорността на всеки бог и неминуемата смърт на божествата, вече дава своите плодове.

Тясно свързаният с всемогъществото на Аллаха въпрос за свободната воля на човека занимава и съвременните апологети. Те не могат да отричат градивната роля на разума и постиженията на науката, тъй като рискуват да останат настрани от естественото приобщаване на мюсюлманското общество към днешния ден. Затова мнозинството богослови признават постиженията по пътя на напредъка. Техните признания обаче се свързват с фундаменталното за догмата изискване всичко постигнато от човечеството да се извежда в крайна сметка от подчинението на неговия разум и дейност на божествената воля и замисли.

Разумът, отбелязва бангладешкият теолог Хабибур Чоудури, може да ни подпомогне в избора между две пряко засягащи ни неща. Колкото изборът е по-сложен и с по-значителни последствия, толкова същността на истинския критерий за предпочитанието се отдалечава от прекия обсег на разума, привикнал да се опира предимно на непосредствените факти. Достигне ли до висшите ценности, той може да ги „схване“ само чрез откровението, определящо крайната съдба на индивида и на човечеството въобще. Това „схващане“ води и до неизбежния избор, защото се отнася до поемането на „истинския път“, към който разумът напълно естествено се стреми.[8] Човекът търси светлина в мрака и божественото откровение, единствен източник на висшите ценности, му осветява правия път. Следователно поетата насока не е предпочетен вариант, а необходимият спасителен избор, постановка, която с известно заобикаляне утвърждава категорично божието предопределение. Аллах не само „осветява“ пътя на познанието и действието, но и суверенно поставя границите пред тях. Х. Чоудури привежда кораничния стих, че „хората и джиновете“ могат, „ако пожелаят“, да преминат отвъд земята и небесата, но само „с властта на бога“. Пренебрегнат ли я, „изпратен ще им бъде без пушек пламък и гъст дим и помощ те не ще намерят“[9]. Стихът според бангладешкия теолог, предвиждайки бъдещите космически полети, ги разрешава. Те стават възможни, иначе космонавтите биха изгорели. Застрашителните огнени репресии показват как и днес традиционно настроените апологети се придържат към санкционираните от религията рамки на познание и дейност.

Следването на божията воля определя редом с границите на познанието и социално-нравственото поведение на правоверния. С всеки жест той трябва да подчертава връзката си с Аллаха, упованието на неговата милост и нищожното си съучастие за осъществяването на висшите му намерения. Така твърдят, както и преди столетия, традиционалистите. Но и в миналото, и сега ислямът трябва да посочи личности, които да служат за идеал и образец за подражание. Настъпва сериозно разцепление и всяко течение се насочва — наред с примера на пророка — към личности, чиито възгледи и поведение могат да бъдат проектирани и подходящо интерпретирани в настоящето. Знаменитият герой, отблъснал кръстоносците, Саладин (поч. 1193 г.), се възхвалява от всички течения, но традиционалистите славословят и репресиите му спрямо „еретиците-исмаилити“, а реформатори и модернисти виждат в неговите подвизи пример за бляскава защита на „дома на исляма“ от чуждите нашественици. Повлияните от боготърсачески настроения модернисти се обръщат към мистика Халаж и заради толерантността му спрямо останалите религии неомодернистите пишат много за „първия социалист“ в исляма — Мохамедовия сподвижник Абу Зар Гифари, противопоставил се с призиви за равенство и справедливост на забогатяващата Омеядска върхушка.[10] Известният съвременен марокански философ М. Лахбаби обобщава: „Наш образец в живота не е нито Халаж, нито Ибн Араби. Те са част от нашата култура и ние се гордеем с достойнствата им на поети и търсещи люде. Но те не са сред нашите примери, които са Юсеф ибн Ташуфин, нашият пророк и неговите сподвижници, както и всеки сред нас, отдаващ се на най-големи дела. . . Ние творим за този свят и успоредно за който е отвъд, защото това е islямът: твори за този свят, като че ще живееш вечно и твори за отвъдния, като че ще умреш утре."[11] Колкото и радикален да е призивът на модернистки настроения философ, свързан с религиозния императив, той неизбежно губи от творческия си заряд и начало. Защото сред измеренията на мюсюлманския идеал за човека най-същественото е насочено не към реалния, а към подготовката за отвъдния свят.

През последните десетилетия във възгледите за човека стана възможно приложението на някои модернистки възгледи от предишния период. Характерен е случаят с големия туниски поет Абу Касем Шаби (поч. 1934 г.), имал сходна с Хр. Смирненски съдба. В стиховете си той призоваваше сънародниците си на борба срещу колониализма, окуражавайки ги, че „когато един ден народът поиска живот, не може съдбата (кадар) да не се отзове!"[12] Призивът на младия поет бе заклеймен от духовниците като еретичен, но се превърна в един от главните лозунги на партията Неодестур, която оглави и доведе до победен завършек борбата за независимост.

В наши дни в идейния живот на мюсюлманския свят се очерта интересен феномен. Срещу модернистите и техните възгледи за човека повежда борба и течение, оформено от мислители, добре запознати с европейската цивилизация. Характерен представител на течението е иранският философ Сеид Хюсеин Наср. Защитил докторска дисертация в Харвард, тъй ръководи до революцията Иранската академия по философия. С. Наср е настроен отрицателно спрямо западната култура най-вече поради основното различие между нейното и мюсюлманското разбиране за човека. Пропастта между двете виждания в исторически план се очертава при европейския Ренесанс. Тогава човекът се е осъзнал като бунтар срещу бога и висшия духовен свят, почувствувал се е като „свободно същество". Извършеното от европейските хуманисти освобождение на човешкия дух иранският философ счита за начало на пагубни за извисяването му деформации. Индивидът тогава е започнал да пренебрегва „истината за абсолютното доверяване на Аллаха и за отдаването на неговата воля", защото единствено бог е абсолютно свободен, тъй като е „безкраен“ и „абсолютно реален“. Хората са се почувствували освободени от отговорността за „божествената истина“, което ги възпрепятствува да осъществяват своята „истинска свобода“, възможна само като „съучаствуваща и насочвана от абсолютната божествена свобода“[13]. Човешкият разум, чиято истинска същност може да се реализира само във връзката с Аллаха, е пагубно отклонен.

Последствията от „падението“ на ренесансовия човек не се ограничават с Европа. Те се пренасят и на Изток, като оказват особено неблагоприятно влияние върху мюсюлманската цивилизация, считаща според С. Наср човека за теоморфно, „небесно, духовно и етично същество“. Настъпва израждане в идейния и обществен живот, обричащо правоверните и уммата на разпадане.[14] Особено опасно е пренебрегването на абсолютната нужда на човека от религия, без която той е „само по случайност човек“. Хората се отдалечават от бога, вместо „небесните“ религии възникват „псевдорелигии“, изпълнени с духовен еклектизъм и безпомощност.

След като изброява още редица обвинения и констатации от този род, С. Наср чертае начини, които да подгомогнат да се избегне гибелното падение. Според иранския философ опората трябва да се търси във вроденото чувство и влечение към духовността, присъща на човека, като се следват съхранилите се сред изостаналите маси фаталистични настроения. Те са истинската изява на човешката същност, защото всяко „знание“ на индивида може да се счита за истинно и законно само ако съответствува на божествената мъдрост, разум и воля, разбира се, пренесени на по-ниското земно равнище.[15] Сходна критика на съвременната идеологическа „безпътица“ прави и Х. Шати, генерален секретар на „Организацията на мюсюлманската конференция“ (ОМК). Според него модерният рационализъм е своеобразна „болест на века“, която се движи в антиномично структурирано поле. Тук основните стойности реално — идеално, земно — небесно, материално — духовно, взаимно се противопоставят и обезценяват. Това гибелно за човечеството състояние може да бъде преодоляно само чрез религията, най-вече исляма, който е в състояние да върне бога на хората.[16] Въпреки претенциите на мислители като С. Наср и Х. Шати, че се влияят изключително от мюсюлманската мисъл, всъщност те повтарят постановките на съвременния фидеистичен агностицизъм. Израз на кризата в буржоазната философия, този агностицизъм се пречупва през примесените с мистицизъм и фатализъм твърде малко „реформирани“ ислямски догми.

Както всяка религия, и ислямът очерта индивида като божие творение и обект на изключителното внимание на свръхестествения абсолют. Но проповядваната от Мохамед вяра, заставяйки своите привърженици да се „отдадат“ на Аллаха, ги подчини на неговата неограничена воля и мощ. Опитите на човека, следвайки ислямските догми да придобие по-свободен избор спрямо предопределеното „отгоре“, не довеждат до задоволителни резултати. Призивите за полет на мисълта и самостоятелна дейност срещат религиозните рамки на „разрешеното“, тяхното прекрачване означава да се оспори основната аксиома за всемогъществото на Аллаха. Както всеки религиозен хуманизъм, и ислямският не може да донесе реално освобождение на хората.

Острите идеологически сблъсъци в наши дни пряко се отразяват и върху възгледите за исляма. Неговата апологетика обогатява арсенала си с постиженията на науката, които „ислямизира“, полемиката използува похватите и средствата на модерната пропаганда, програмният аспект е задръстен с най-разнообразни рецепти и теории.

„Ислямската религия е универсална. Тъй като е най-младата религия, тя е висшият синтез на всички предишни божествени послания.“[17] Изявлението на Х. Шати е своеобразна „визитна картичка“ за представяне на исляма пред международната общественост. Използуваната терминология всъщност е модерна одежда на прокламираната още с появата на исляма претенция на неговия създател.

Универсалността на исляма се доказва с разнообразни доводи. Привежда се известният стих от Корана, провъзгласяващ Мохамед за божи послàник, „изпратен“ с „милост към двата свята“ — земния и отвъдния.[18] Очертаната всеобхватна мисия на арабския пророк показва според апологетите и предназначението на проповядваната от него религия да „обедини под едно знаме човечеството. . . , носейки призива за живот, стремежа и обещанието за едно славно бъдеще“.[19] За по-тясно сближение с останалите монотеистични религии ислямът се сочи като техен приемник. Той не е „нова религия, проповядвана от пратеника Мохамед“, пише А. Махмуд.[20] Според този египетски теолог името „ислям“ се отнася за религията, предоставена свише на човека още с първата негова поява на земята. Стремежът към придаване универсалност на исляма и подчертаването на общата с другите религии негова мисия да извисява човека станаха съществени моменти в съвременната апологетика.

Идеята за универсалност напомня глобалните ислямски аспирации, понастоящем обосновавани както със „стари“, така и със „съвременни“ доводи. Традиционно настроените привърженици отново извисяват Корана и суната като източници, които обхващат „вечните принципи“ за ръководство на света, низпослани от господаря на Вселената и затова валидни за всяко време и при всякакви условия. Споделящите реформаторски виждания се опитват да направят предписанията по-гъвкави. Неразумно е, отбелязва сингапурският богослов А. Ибрахим, да търсим в религиозните съчинения от миналото отговори на въпросите от съвременността. . . Затова според него „вечните истини в предписанията на Корана“ следва да се допълват с разработката на нови, подлежащи на промени закони. Тези разрешени от исляма промени трябва винаги да съответствуват на „принципите на божественото право“[21]. Препоръката на богослова дава възможност за по-свободно боравене с доктриналните постановки при нагаждането на фикха към съвременността.

Модернистите обръщат внимание на въпроса за връзката религия — философия, като се опитват да развият заложената от реформацията концепция за съвместимост на исляма с рационалната мисъл. Според марокански философ М. Синасър Коранът „не може да не бъде считан като подтик към философията“. В съдържанието му ясно е изразена идеята, че „мнението в никакъв случай не следва да заменя истината“. Без съмнение става дума за „божествената истина“, но М. Синасър счита, че формулировката е напълно в „Платонов дух“. Като доказателство за тази неподозирана от пророка черта в неговата проповед мароканският философ се обръща към постиженията на арабо-мюсюлманската цивилизация. Той счита, че те са били възможни само защото кораничните формулировки са „подготвили много духове да се интересуват от проблематиката, която различава мнението от истината, а това е началото на всяка философия“. При „*определено* (подчертано от мен — Й. П.) четене на Корана“[22] възниква и се поддържа своеобразно „безпокойство“, което според М. Синасър подтиква човешката мисъл към непрекъснати търсения.

За да засилят „рационалния момент“ в Корана, отделни апологети отиват още по-далеч, сочейки Мохамед не само като пасивен посредник на низпосланото божествено слово. Пакистанският теолог Фазлур Рахман отбелязва, че Коранът е „изцяло слово на Аллаха и изцяло слово на Мохамед. . . Когато един пророк говори в състояние на висше възприятие, думите му са негови собствени . . . и изразяват божественото слово.“[23] Следва да се подчертае, че подобни концепции, в които се чувствува и влиянието на модернистките веяния сред християните, все още трудно намират аудитория, тъй като оспорват основен принцип на ислямската догма, представящ Корана като своеобразна „свръхестествена диктовка“.

Твърденията, че islямът дава простор пред мисълта, се доказват и с други доводи. Апологетите се обръщат и към научното познание. Те отбелязват, че древните гърци и римляни са се покланяли на „науки“, покровителствувани от множество богове, християнството не е успяло да преодолее своята постановка за преходността и тленността на материята. Затова Мохамедовият стриктен монотеизъм е единствено способен пряко да насочва хората към опознаване на Вселената и себе си като божествени творения чрез предоставените от Аллаха „знамения“. Близо 750 коранични стиха, подчертава сирийският професор А. Хатиб, увещават вярващите „да изучават природата, да разсъждават, да използуват най-добре разума си и превърнат научното знание в неразделна част от живота на общността на правоверните“[23]. Нещо повече, отбелязва сенегалският мюсюлманин Амаду Махтар М'Боу — понастоящем генерален директор на ЮНЕСКО, „Коранът предоставя на вярващите средствата на мъдрост, едновременно низпослана и позитивна, която ги подбужда да разглеждат всекидневното в светлината на абсолютното.“[25] Пакистанският учен Абдус Салам дава пример с пророка, който, както гласи известен хадис, е настоявал да се „търси знание дори в Китай“.[26] Появата на исляма се сочи като качествен скок в гнозиса на човечеството. Апологетичната аргументация цели да докаже, че между проповядваната от Мохамед вяра и науката няма конфликт. Отново условието е едно: дори да няма противоречия, науката като дело на разума не е в състояние самостоятелно да извисява човека, в изводите си нейните клонове трябва да утвърждават волята на Аллаха.

Пропагандирането на исляма като насочваща човека към познанието религия цели да утвърждава нейния хуманизъм. В тази насока се извършват и нови тълкувания на догмата. Известният от началния медински период кораничен стих „няма принуда в религията“, целящ обединението на цялото население от оазиса, се прокламира като основен за исляма. Жихадът се тълкува като „вътрешно самоовладяване“, а завоеванията, съпътствуващи разпространението на исляма, едва ли не като „културни кампании“. „Islямът се наложи навсякъде, където се установи, заявява А. Буталиб, генерален секретар на Ислямската организация за образование, наука и култура, не с оръжие и технология, а със силата на духовната си мисия, с излъчването на своята цивилизация, която народите по света приеха.“[27] Пакистанският богослов Абдур Рауф обобщава, че самият корен на думата „ислям“ — „селям“, означава редом с подчинението на всемогъщия творец и мир.[28] Следователно извършваното с ненасилствени средства „отдаване“ на човечеството на Аллаха неминуемо ще доведе до всеобщ мир и благоденствие, които са цел и призвание на исляма тук на земята.

Редом с прокламираната толерантност, в тясна връзка със задачите на националното движение апологетите представят исляма и като „религия на свободата“. Известният египетски автор А. Жунди определя тази свобода като произлизаща от ислямския принцип, че човек не трябва да бъде „роб на чувствата си, роб на когото и да е било освен на Аллаха“[29]. Според друг апологет — К. Ахмад, свободата идва от присъщата на исляма „революционна концепция за единството на човечеството“ и за равенството между хората като синове на Адама.[30] Проповядваната от арабския пророк вяра се сочи като религия, която не признава „преградите и различията, които разделят човечеството на враждуващи помежду си орди“[31]. Следователно ислямът отхвърля всякакви предимства, основани на цвета на кожата, етническата принадлежност или имуществото, осъждайки ги като илюзорни. Това е и превъзхождащата достойнствата на появилите се по-рано религии мюсюлманска „справедливост“. Наследената от средновековната апологетика линия се изявява и в наши дни: „в закона на Мойсей всичко се основава на справедливостта, в закона на Исус — на милосърдието. Законът на Мохамед като последно и съвършено откровение съединява справедливостта с милосърдието.“[32] Всички тези достойнства се пропагандират и с цел да бъдат привлечени новоосвободените народи, особено от африканските страни, където ислямското мисионерство през последните десетилетия бележи определени успехи.

Модернистите извършват и противоречива крачка във вижданията за исляма, в която личи нарастващото влияние на съвременната буржоазна философска мисъл. Редица от тях са близки до екзистенциалисткото схващане за битието не като опосредствувано, а като непосредствено на човешкото собствено битие. Тенденцията се съчетава със заложените от мистицизма пантеизъм и интуитивност, като опитът да им се придаде по-рационалистична окраска не всякога е успешен. Мнозинството модернисти са получили образованието си на Запад и споделят разочарованието на значителната част от интелигенцията. Така М. Синасър, следвайки онтотеологичната концепция на М. Хайдегер и пътищата за „осъзнаване смисъла на битието“ на немския философ, привежда и заключението му, че „понастоящем само един пророк би могъл да ни спаси“, заобикаляйки ислямската догма за Мохамедовата пророческа мисия като последна преди съдния ден.[33] Заложената от първото поколение реформатори линия на рационално-оптимистичен подход към исляма получава сред редица съвременни модернисти своеобразно интуитивистко-песимистично отклонение.

На пробуржоазната реформаторско-модернистка линия в апологията на исляма съперничат „неомодернистките" концепции на революционните демократи. В стремежа да използуват исляма в борбата за освобождение и напредък на своите страни те подчертават неговото значение като фактор в тази борба. Г. А. Насър подчертава, че проповядваната от Мохамед религия съдържа „вечни духовни ценности, способни да ръководят индивида, да осветяват пътя му с вярата и да го даряват с неограничената сила на доброто, истината и любовта"[34]. Схващането следва реформаторските разбирания, но им придава социална окраска. Всички „небесни послания — религии", по своята същност са били „човешки революции", целещи утвърждаването на човешкото право на живот и свобода.[35]

Под ръководството на Г. А. Насър революционните демократи в Египет се насочват към радикална интерпретация на социалните аспекти на ислямската доктрина. Но те оставят нейния цялостен мироглед да се пропагандира от религиозните апологети. В идеологическата област настъпва своеобразно „разделение на труда". Обществено-политическите и икономическите преобразования с антикапиталистическа насоченост през 60-те години се обявяват от правителството за „път към социализъм". Духовенството ги определя като предписания на исляма. Така мюфтията М. Шалтут в своите станали известни „Фетви" потвърждава, че извършените национализации на едрата собственост напълно съответствуват на указанията на пророка. В този дух излизат много книги, изследвания и статии. Характерни са заглавията на публикуваните през 1963—1964 г. във вестник „Гумхурия" серия статии от преподавателя в „ал-Азхар" М. Галал: „Ислямът се бори против реакцията и капитализма", „Капитализмът извращава същността на исляма", „Икономическата същност на исляма е борбата против капитализма, за социализъм" и т. н.[36]

„Разделението на труда", довело до пропагандиране на исляма като социалистическа религия в подкрепа на извършените преобразования, дава своите резултати. Експлоататорските класи и реакционните елементи са ограничени в опитите им да използуват религията за контрареволюционни цели. Но пречупването на радикалните преобразования през призмата на „социалистическа религия" отклонява тяхната реална насоченост и препятствува пълното им разгръщане. Духовенството съхранява и дори укрепва позициите си, което му позволява при започналия от А. Садат от началото на 70-те години отказ от социалистическата ориентация да разкрие истинските си цели. Средите от „ал-Азхар", обявили прогресивната по своето съдържание „Национална харта" от 1962 г. за „слово на Аллаха", започват да обясняват, че са говорили за „ислямски социализъм", за да могат посредством „съвременна терминология" да задържат към вярата въведените в заблуждение отстъпници от нея. Сега вече напълно откровено за „истински" ислям се прокламира прокапиталистическият поврат под ръководството на бившия президент А. Садат.[37] Останалите верни на заветите на Г. А. Насър дейци също се обръщат към последствията от близо десетгодишното „разделение на труда". „Нашият горчив опит", заявява А. Шейх, показва, че отказът да се води активна пропаганда за изграждане на научен мироглед често е „една от причините за поражението". Религиозната подкладка неизбежно се превръща във фактор, който отклонява и осуетява поетата социалистическа ориентация.[38]

Алжирските революционни демократи са още по-радикални в подхода към религията. Още през 1954 г. с избухването на националноосвободителната революция оглавилият борбата Фронт за национално освобождение (ФНО) отчита религиозността на народните низини. В редица негови документи се заявява, че освободеният Алжир ще бъде общество на социална справедливост, отговаряща и на основните принципи на исляма. След извоюването на независимостта в приетата от конгреса на ФНО през 1964 г. Алжирска харта се отбелязва, че „дълбоко вярващите алжирски маси се борят да бъде освободен ислямът от всички суеверия и наслоения, които го извращават".[39] Постановката има далечни идейно-политически последствия. Повлияно от народничеството и левия радикализъм, от научния и реформистки социализъм, оглавилото страната революционнодемократично ядро предприема своеобразно „прочистване" на исляма. Извършва се не само оборване на „обскурантистки" интерпретации. Критично се подхожда към религиозни постановки, определяни като „анахронични" и следователно криещи възможности за подобни ретроградни тълкувания. На показ се извеждат редица отживелици в традиционния мироглед и се оборват с научни аргументи. Винаги обаче се подчертава, че тези анахронизми нямат нищо общо с „истинския дух и смисъл" на исляма и че им противоречат.

Израз на неомодернистките разбирания за исляма са постановките в „Националната харта" от 1976 г. Приета на референдум, тя е сред най-радикалните документи на националното движение в Азия и Африка. В Хартата ислямът е характеризиран като „неразделна част от алжирската историческа самоличност"[40]. След независимостта като държавна религия той е призван да служи за укрепващ националното единство идеен и духовен цимент. Революционната демокрация прокламира привързаността си към исляма, заявявайки, че социализмът, чието изграждане се поставя като цел, се опира на арабо-мюсюлманското наследство и е в унисон с ислямските принципи. Нещо повече — самата революция, която протича, се „вписва в историческата съдба на исляма". Радикалното разбиране е обобщено в заключението-препоръка как мюсюлманският свят да постигне своето „възраждане". Тази идея-цел, така скъпа на реформаторите, Хартата посочва, че може да се постигне по един-единствен път: „пътят на социалната революция". Когато разглежда отношението на алжирското ръководство към религията, видният съветски познавач на Магриба Р. Ланда счита исляма за оръжие, което обосновава и даже служи като форма на алжирския национализъм. Сравнявайки я с другата съставка на този национализъм — прагматизма, Р. Ланда заключава, че „едната преобладава формално, другата — практически".[41]

На левия фланг на неомодернистите са представителите на духовенството в Съветския съюз и в социалистическите страни, в които има мюсюлманско население. Те подчертават още по-силно социалните моменти в исляма и го определят за религия на справедливостта и дружбата между хората, на труда и мира. Неомодернистката теза за Мохамедовата вяра като „открита религия" получава още по-гъвкава интерпретация. Ислямът се обявява за способен и готов да приеме всичко ново без разлика откъде идва то, стига да носи блага на индивида и обществото. „Новото" не само че се възприема, но и се прави опит то да се узакони като мерило за богоугодно поведение. „Кръгът от задължения на мюсюлманина пред Аллаха далеч не е ограничен, твърди видният богослов А. Мустафин. Затова обществено полезното дело следва да се разгледа като религиозен принцип и задължение в името на благото на хората, в името на Аллаха."[42] Постановката преодолява доктриналната аксиома, че Коранът и суната обхващат завинаги всички форми на индивидуалната и колективната дейност. Разширява се и свободата на избора пред правоверния. Но освобождаването не може да бъде пълно. В края на краищата решаващият критерий за помислите и действията отново се пречупва през религиозната призма на богоугодността, определяща стойността на цялостното човешко битие.

Съвременните реформатори, модернисти и неомодернисти продължават да внасят нови нюанси както в отношението към обредността в исляма, така и към редица негови житейски предписания. Характерен е примерът с подхода към фереджето, към поста, към молитвите и други догмати и принципи с хилядолетна традиция. Още в началото на века видният реформатор, египтянинът Касем Амин (поч. 1908 г.), характеризира носенето на фередже като „символ на глупост и слабост, знак на унижението".[43] Реформите на Ататюрк в Турция узакониха правото на жената да хвърли фереджето, но традицията се оказва значително по-устойчива. През 1948 г. Духовното управление на мюсюлманите в Средна Азия издава показателна фетва. В нея се обявява, че служещата за оправдание на забулването коранична постановка жената да бъде „зад покривало" всъщност е била тълкувана неправилно.[44] За да имат възможност пълноценно да учат и да се трудят, жените трябва да бъдат „свободни", т. е. лицата им трябва да бъдат открити. И в наши дни обаче проблемът за забулването не може да се смята за разрешен в мюсюлманските страни. Фереджето се превърна в своеобразно мерило вече не толкова за привързаността към религията, колкото за придържането към консерватизма.

Интерес представляват характерните за неомодернисти и модернисти нюанси по отношение на поста. Г. А. Насър изявява привързаността си към неговите нравствени аспекти. Едновременно обаче той не смята за осъдителна временната му отмяна в случая със строителството на Асуанския язовир, когато естеството на работата налага тя да се изпълни в срок. В този дух е и фетвата на мюфтията М. Шалтут, който разреши на строителите да не постят до завършването на язовира, но след това да изпълнят задължението за по-продължителен срок.[45] Модернистки настроеният туниски президент Х. Бургиба реагира по-решително. „Борбата за насъщния хляб е преди жихада. Ако постът се окаже несъвместим с жизнената нужда от всекидневния труд, колебанието не е допустимо." Задължението трябва да отстъпи пред „логиката и държавния интерес", както е било по времето на пророка.[46] Тази постановка предизвика обвиненията на традиционно настроените богослови в арабския и мюсюлмански свят в неверие, още повече, че туниският президент си бе позволил да нарече месеца на поста рамазан— месец на застоя и леността. Духовниците в Съветския съюз отиват още по-далеч. Те заявяват, че когато пред всички съветски граждани стои почетното задължение да се трудят в полза на обществото, вярващите мюсюлмани в никакъв случай не трябва да остават настрана. Спазването на поста от правоверните труженици, заявява мюфтията от Духовното управление на мюсюлманите от Средна Азия и Казахстан, не подпомага общото благо. То дори осъдително „откъсва" мюсюлманите от останалите съветски хора и води до неправилни представи за исляма, който е религия на братството между всички народи. „Ние призоваваме мюсюлманите към честен труд, защото в свещения Коран е казано: „Аллах обича човека, когато се труди добре."[47] Градацията в подкопаването и на този „стълб" на исляма от модернистки и неомодернистки позиции е очевидна.

Духовенството в условията на социалистическото общество издава и фетви, с които засяга такива основни мюсюлмански задължения като закята и молитвата. Те се определят с редица уговорки вече не като категорично задължителни, а като „препоръчителни". С тези отстъпки, както и при останалите религии, по-скоро се реагира на обективния процес към намаляване на религиозността по света. И тук се цели „модернизация". Посредством смекчаването на обредните задължения трябва да се задържи съзнанието на правоверните в лоното на почитанието на най-общите верски догмати.

За разлика от модернисти и неомодернисти традиционалистите, ислямските прогресисти и неофундаменталисти засилват настойчивостта, с която призовават да се спазват указанията на „правата вяра". Особено внимание се обръща на апологетиката, като целта е да се утвърждава свръхестественият произход, непреходни достойнства и всеобща приложимост на исляма. Основателят на организацията „Братя мюсюлмани" Хасан Бана (поч. 1949 г.) определя проповядваната от Мохамед религия като „държава и родина, правителство и нация, морал и сила, благородство и справедливост, култура и закон, наука и съд, материя и изобилие, печалба и богатство, жихад и призив, армия и идея, а също и истинска вяра — поклонение"[48]. Ръководителят на иранската революция аятолах Р. Хомейни заявява: „Ислямът не е ограничен във времето и пространството и затова е вечен . . . каквото пророкът разреши, е разрешено до деня на възнесението, което запрети, е забранено до деня на възнесението."[49] Лаконичната постановка има силен заряд.В нея се отрича правото на всяка друга вяра или идеология да достигат до истината, категорично се определя уммата като единствена общност, която ще бъде спасена в съдния ден. Оттук следва заключение, което придобива характер на лозунг, възраждащ амбициите на ранния ислям. „Всички правителства по света трябва да знаят, че ислямът не може да бъде подчинен. Ислямът и Коранът ще завладеят света. Истинската религия трябва да бъде религията на Аллаха. Ислямът е божествена религия и трябва да се разпространи по света."[50]

Така поднесени, схващанията на идеолози като Х. Банна и аятолах Р. Хомейни целят и да върнат самочувствието на онеправданите и потиснати низини, като ги задържат в редиците на „борците за вярата“. За разлика от тях философи като А. Шариати се стремят да обосноват универсалността на исляма с по-убедителни в рационално отношение доводи. А. Шариати твърди, че до появата на исляма никоя предшествувала го религия не е съумявала да намери позитивното равновесие, правилното съчетание между плътта и духа на човека, между двойствеността на неговата природа, предлагаща му алтернативата или да слиза надолу към пръстта, от която е създаден, или да се извисява нагоре към бога, вдъхнал му своя вечен дух. Islямът установява това позитивно равновесие, защото сам е „двуизмерна религия“, което определя и най-голямата негова ефективност в историята. На него са присъщи „реализъм и естественост, творчество и приспособяване към научния напредък, както и движението към цивилизация и общност“ на всички хора по света.[51] Тези качества дават възможност на Мохамедовата религия да осигурява на своите привърженици прогрес и справедливост.

Възхваляването на исляма изисква незабавно да се отговори кои са причините, довели до упадъка на изповядващите го народи. На преден план излизат най-разнообразни и често противоречиви обяснения. Най-често се срещат упреците срещу враговете — друговерци или атеисти, както и обвиненията срещу собствените тиранични управници и примиряващи се с несправедливостта богослови. Като резултат, твърди А. Шариати, „няма пророчество, което да е така засегнато и променено в една напълно различна от същността му изява, както Мохамедовото“[52]. Според М. Кадафи неблагоприятен факт е и допуснатата от народите „историческа грешка“. Те са счели исляма за племенно арабско и източно вярване, като са пренебрегнали универсалния му призив и приложение. Последствията от тази грешка са трагични за света. Историята показа недвусмислено, че проповядваната от исляма справедливост е „абсолютна“ и обхваща всички аспекти на битието: социални, юридически, на отношенията между хората и на връзката на човечеството с бога, обобщавайки предшествуващите го „небесни религии“ — юдейството и християнството.[53]

Насоките на съвременната апологетика засягат и отношенията с друговерците и позицията спрямо атеизма. Обект на внимание са и връзките в разделената на направления, секти и течения умма.

В отношението към атеизма и неговите носители сред вярващите преобладава хилядолетната непримиримост. На митинг в Судан през 60-те години в отговор на провокационен въпрос ораторът-комунист заявява, че не вярва в Аллаха. И публиката, която преди минута го е аплодирала, бе готова да го разкъса. Единствено модернистите смекчават тази непримиримост. Получили предимно образованието си на Запад, те са готови да приемат свободата на съвестта и в „дома на исляма“. Не са редки и такива съждения: „Нека се предпазим от разпространената грешка да се отдава този феномен (атеизмът—Й. П.) само на слабостта на съвременния човек и на неблагодарността му спрямо Създателя и Спасителя. Грешат тези сред нас, които считат, че всички агностици или атеисти са личности, лишени от мисъл, аморални или произволно съмняващи се. Фактът е, че мнозина от тях са превъзходни и съзнателни хора, чийто бунт спрямо религията се дължи на лошото ѝ приложение и порочно използуване от признатите нейни изразители.“[54] Неомодернистите се солидаризират с модернистката критика на религиозните отживелици и дори засилват социалната ѝ насоченост. Едновременно обаче те са чувствителни спрямо „скептицизма“ у младото поколение, обявяват се срещу „внасяните и чужди“ идеи в името на един „революционен“ и толерантен ислям.

За разлика от християнството религията на Мохамед е твърде далеч от началото на диалог с атеизма. Значителен обаче е напредъкът в отношението към другите религии и най-вече към християнството, тъй като израелската агресивност отеква в целия мюсюлмански свят. Редица мюсюлмански дейци отговарят положително на декларацията на Ватикана „За отношенията на църквата с нехристиянските религии“ от 1965 г. На следващата година видният шиитски теолог Рухани се срещна с папа Павел VI и обсъди с него пътищата за установяване на по-тесни връзки и разбирателство.

Ислямо-християнският диалог приема различни форми. Най-подходящи се оказаха богословските срещи, на които се обсъждат отделни догматични въпроси. Сред тях особено място заемат свързаните с божественото откровение, тъй като в него се фокусират както сходствата, така и различията между трите „небесни религии“. Първа крупна проява под егидата на Световния съвет на църквите е срещата в Бейрут през 1972 г. Избраната за обсъждане тема има характер на програмна задача — „Търсене на разбирателство и сътрудничество“. Сред разискваните въпроси централно място заема „Истината, откровението и подчинението“. През 1974 г. в Картаген (Тунис) се разглежда темата „Мюсюлманското и християнското съзнание в стълкновение с предизвикателствата на развитието“. По инициатива на либийското ръководство в Триполи през 1976 г. се провежда „Семинар на ислямо-християнския диалог“, в който участвуват богослови, духовници и апологети от над 70 страни. Създаден е Либийско-ватикански комитет за диалог, който организира през следващите години срещи в Палермо (1976), Париж (ЮНЕСКО — 1979 г.). По линия на Световния съвет на църквите се провеждат срещи в Кордова (1977), в Хартфорд (САЩ), в Сенанкското абатство (Франция) през 1977 и 1978 г. Вторият симпозиум в Картаген е посветен на „Смисъла и равнищата на откровението“ (1979 г.) и т. н.

„Вълната“ от срещи през втората половина на 70-те години понастоящем е в отлив, който дава възможност да се оценят постигнатите резултати. Фундаменталното различие във взаимните оценки за основателите на двете религии остават: Исус е за християните въплътено божие слово-откровение, за мюсюлманите Христос е само пророк, предшествувал „печата на пророчествата“ — Мохамед. Едновременно е постигнат съществен напредък. Християнските богослови признават пророческата мисия на Мохамед, след като техните предшественици в продължение на повече от хилядолетие го определяха за измамник и Антихрист. „Ние сме готови да предоставим на Мохамед и на Корана като свещена книга едно изцяло привилегировано място по отношение на останалите откровения и другите религиозни традиции на човечеството“, заявява професорът по теология от Католическия институт в Париж Кл. Жефре на срещата в Картаген през 1979 г.[55] Постановки от този род без съмнение ще играят положителна роля в отношенията между двете религии, въпреки че се посрещат от крайните традиционалисти без особено въодушевление и дори с враждебност.

Интересен момент в срещите са приеманите често съвместни декларации. Показателни в това отношение са заключенията от Семинара в Триполи през 1976 г. Участниците подчертават привързаността си към един-единствен бог, апологетично заявявайки, че религията е даденост, „по-висша“ от всички идеологии. Догматите на исляма и християнството се определят като „източник на морални задължения и основен регулатор за поведение на индивидите, общностите и държавите“, като основа на всяко „истинно“ законодателство.[56] Тонът на постановката показва известен превес на мюсюлманското схващане за ролята на вярата. Християнските не могат изцяло да го възприемат, което води до разминавания при диалога. Докато християнските богослови разглеждат религията поради „духовния неин аспект“ предимно като „вдъхновителка на идеологиите“, мюсюлманските заявяват, че „ислямът има силата да установи система на живота и на обществото, валидна за всяко време и място“.

Обърнали се към съвременността, теолозите от двете монотеистични религии дават сравнително „модернистко“ тълкуване на проблема „вяра — разум“. Те посочват, че всеки успех на науката, представляващата част от всеобхватната религия, предоставя нови доказателства за върховенството на бога. Проличава и заинтересоваността от позитивен отговор на основните въпроси на днешния ден. Расовата дискриминация е единодушно осъдена. Участниците в диалога в Триполи призовават за намаляване на въоръженията и за отделяне на средства за благоденствието на човечеството, вместо за неговото унищожаване, за премахване на глада и бедността, на неравенството между народите.

Така очертаното отношение към съвременността се съчетава и с препоръки за отстраняване на „погрешните стереотипи“. Сътрудничеството между „двата свята — на християни и мохамедани“, не трябва да се съпътствува с опити за привличане на последователи от едната в ущърб на другата религия. Видно е, че става дума за създаване на своеобразен „единен фронт“ срещу атеизма, определен заедно с престъпността за „най-голямата и разрушаваща младите злина“. Обективната тенденция към спадане на влиянието на религиите логично утвърждава линията за сътрудничество върху клерикална основа, съпроводено с редица, доскоро немислими компромиси и отстъпки между исляма и християнството. Още веднъж проличава, че отношението на исляма към друговерците следва да се разглежда като тясно свързано с условията по време и място динамично явление.

Проблемът за отношенията между ислямските направления и секти стои по-особено, най-вече между сунитите и шиитите, водили помежду си вековна изтощителна борба. През последните десетилетия острите конфликти почти стихват, но съперничеството и недоверието трудно се преодоляват. Като следват панислямските призиви на реформаторите, съвременните теолози настояват за единение в уммата. За негова основа се посочва съвместното почитане на Корана и пророка, съхранените общи линии на обредност и традиции, чувството за принадлежност към „Мохамедовата общност“[57]. Така формулираните постановки могат да служат за изглаждане на разногласията и като обща платформа за единодействие. Вън от него остават само някои крайни секти като бехаити и ахмадити, отделни разклонения от исмаилитите и али-илахите, считани, както преди векове, за еретици или отстъпници от исляма.

Призивите за единство намират отражение в богословските издания и на срещите между теолози, които минимизират или отминават различията в тълкуването на религиозната догма. Заслужава да се отбележи и дейността на „Дружеството за сближаване между сунити и шиити“ с центрове в Кайро и Техеран. Създадено през 40-те години, през последното десетилетие дружеството се активизира. По инициатива на видния ирански богослов аятолах Боруджерди негови емисари се срещат и обсъждат различни доктринални въпроси с улеми от считания за крепост на сунизма университет „ал-Азхар“. След иранската революция отношенията се влошават. Прокламираното в конституцията бъдещо пришествие на „дванадесетия имам — потомък на Али“, сунитските апологети посрещат с традиционната враждебност. Издигането на духовенството на челни позиции в политическия живот се окачествява като нарушение на принципа, че в исляма за разлика от християнството няма клир. В края на 1981 г. по времето на хаджилъка в Мека избухват спречквания между саудитските власти и дошли от Иран поклонници шиити. Натежава и военният конфликт между Ирак и Иран. Ръководителите на Саудитска Арабия заявяват, че „иранската революция, нарекла себе си защитник на исляма, всъщност се превърна във враг номер едно на правоверните“. В отговор Техеран обяви Риад в „съучастничество“ със Сатаната, въплъщаван от САЩ.[58] Събитията показват, че религиозно-доктриналната полемика само прикрива дълбоки политически разногласия и социални противоречия.

През последните десетилетия бе направен и опит за използването на исляма като обединително звено за междудържавно сътрудничество. През 1949 г. по инициатива на Пакистан в Карачи е свикана Общомюсюлманска конференция. Участвуват представители от няколко десетки държави, като взетите решения за укрепване на единството между правоверните имат по-скоро характер на призиви. След постигането на независимост от мнозинството мюсюлмански страни, наред със стремежа към неутралистка политика проличават и неизбежните разногласия и конфликти по избора на пътя за развитие. През 1964 г. саудитският владетел Фейсал издигна лозунга за Ислямски пакт, който да предпази правоверните от „безбожния комунизъм“ и атеизма. Към призива се присъединиха само мароканският крал и иранският шах. Прогресивните сили и правителства се противопоставиха и „пактът“ не видя бял свят.

Израелската агресия от юни 1967 г. и окупирането на арабската част от Ерусалим, където се намира почитаната като светиня джамия „ал-Акса“, предизвика всеобщо вълнение. Идеята за единодействие срещу посегателствата, особено след опита за опожаряване на джамията, намери израз в свиканата среща на ръководителите на мюсюлманските страни. Събрали се в Рабат през

1969 г., те решават създаването на муждуправителствена организация. Нейна задача е „да укрепва солидарността между страните-членки и сътрудничеството помежду им в икономиката, обществения живот, културата, науката, както и в другите области от жизнено важно значение“[59]. Така се основа „Организацията на мюсюлманската конференция“ със седалище в гр. Джеда в Саудитска Арабия. В нея членуват 42 държави от Азия, Африка и Европа (Турция), мнозинството от населението в които е мюсюлманско, както и Организацията за освобождение на Палестина. Статут на наблюдатели имат Нигерия, турското общностно малцинство в Кипър, Лигата на арабските държави и др. Висш орган са срещите на високо равнище, от които са се провели след Рабат още две — в Лахор (Пакистан) през 1974 г. и в Мека и Таиф през 1981 г. Ежегодно се провеждат съвещания на министрите на външните работи. Към организацията са изградени редица комисии и специализирани институти, най-значителни сред които са Ислямската банка за развитие и Фондът за ислямска солидарност. Под неин надзор е и Ислямската организация за образование, наука и култура. Правят се опити за съгласуване на стопанската политика, на информацията и др.

Създаването на Организацията на мюсюлманската конференция е определен успех на панислямските проекти, издигани предимно от консервативните режими. В нея членуват държави с разнообразна социално-политическа ориентация, което дава отпечатък върху дейността ѝ. Налага се позицията, споделяна от мнозинството, което настоява за „независимост на ислямските решения спрямо Запада и Изтока“. Тази „независимост“ всъщност е линията на необвързаност, с тенденции „малко надясно от центъра“, намерили израз в становищата на организацията по редица проблеми на съвременността.

Както в миналото, така и сега ислямът се изявява като система и доктрина, способна да възприеме всяка идея или практика, ако се окаже възможно да ги интегрира в своите догматични рамки, като им придаде и решаващия си религиозен отпечатък. Претенцията за притежание на истината от „последна инстанция“, истина абсолютна, защото е свръхестествена, очертава и отношението спрямо другите вярвания, религии и идеологии. При различия всяко признаване на валидността им означава отстъпление на основните ислямски принципи. Опитите за разширяване на рамките на религиозната догма с цел тя да стане по-гъвкава и способна да възприема новото засега дават скромни резултати. В съзнанието на милионите свои последователи ислямът продължава да бъде начин на живот и призма спрямо всичко заобикалящо ги както в уммата, така и извън нея.

3. Обществено-политически концепции и тяхното приложение: модернизъм, традиционализъм и неофундаментализъм

Обществено-политическите възгледи и практика в мюсюлманския свят придобиват понастоящем редица нови черти. В различните идеи намират израз стремежите и интересите на класи и слоеве, свързани с почти всички исторически формации — от племенната върхушка и феодалите до работническата класа и буржоазията. Борбата около избора на пътя продължава. Нито една от противодействуващите помежду си сили не е взела връх окончателно така, че да наложи пречупена през призмата на исляма завършена концепция — програма за бъдещето. Преходното социално и идеологическо състояние определя и особеностите на историческия тип държавност. Тя се изявява в най-разнообразни форми, някои от които са своеобразен временен „синтез" от чудновато преплитане на разнородни порядки. В страни като Камерун и Мавритания държавността може да се характеризира като патриархално-буржоазна, в Саудитска Арабия и Обединените арабски емирства — феодално-буржоазна, в Кувейт, Мароко и Йордания— буржоазно-феодална, в Индонезия — буржоазно-патриархална, в Тунис и Турция — буржоазна, в Алжир, НДР Йемен и Афганистан — преходна, на социалистическата ориентация и т. н. Направената класификация е твърде условна и подвижна. Тя дава бегла представа за разноликостта в политическото устройство, институции и идеологическо надмощие в обширен ареал, където първа задача в конституциите (където съществуват) е да се прокламира привързаността към исляма. Декларираната вярност не може да прикрие реалността: под лозунгите за „истинно" приложение на правата вяра се пропагандират и прилагат най-разнообразни идейни възгледи. Ислямският етикет се поставя върху небивал досега конгломерат от социално-политически и икономически рецепти.

Съществуващата идейна разноликост ясно проличава, като се съпоставят концепциите на модернисти и традиционалисти. Очерталата се между тях пропаст в едни области се разширява, в други, колкото и парадоксално, намалява, но прокарването на „мостове" засега е трудно осъществимо.

Характерен белег на модернистите е продължаващото търсене на обществено-политическа идеология, която да донесе бърз напредък на мюсюлманските страни. Интерес в тази насока представляват вижданията на алжирския философ Мохамед Аркун. Професор във Франция, той свързва съвременното състояние на уммата с положението в една ретроградна провинция. Възприела частично „материалното събитие“ — достиженията на науката и техниката, тя все още е отчуждена от „интелектуалното събитие“ — постигнатото от философската мисъл в ново и най-ново време. Получилото се разделение стеснява хоризонтите пред прогреса и обрича мюсюлманското общество на деформирано забавено развитие.

За да бъдат преодолени тези уродливи социално-политически и културни последици, според М. Аркун е наложително мюсюлманската идеология и общество да се обърнат с лице към достиженията на съвременната мисъл, най-вече към трите нейни източника. Характеризирани като „три интелектуални революции“, те са: „философската революция“ на К. Маркс с историческия материализъм, „революцията“ на З. Фройд с психоанализа и „революцията“ на Ф. Ницше с „критиката на ценностите“[60]. Възприемането на положителното от тези учения и прилагането им в подхода към мюсюлманското общество и отделния индивид решително би подпомогнало да се преодолеят съществуващата деформираност и криза. Мюсюлманската мисъл ще изостави „метафизичната“ си гледна точка и ще се насочи към по-рационални методи. Така тя ще може да даде според М. Аркун своя принос в борбата срещу „причините за поробването на човека“.

Становището на М. Аркун за съвременната социално-политическа идеология показва, че твърденията за изключителност на мюсюлманското общество се отхвърлят. Модернистите чувстват, че ислямското наследство, замръзнало в традиционните рамки, не е в състояние самостоятелно да ги разчупи и посредством „собствена“ интерпретация да постигне позитивни решения. Изходът според М. Аркун е ислямското наследство да се съчетае с постиженията на съвременността, която да му придаде по-дълбоко съдържание, нови измерения и подходящи насоки.

Видно е, че в името на модернизацията се предлага избор с две възможни решения. Едното е за „приспособяване“ към днешния ден, като се съхранят отделни религиозни социално-политически принципи. Макар и интерпретирани модерно, те могат да служат като показатели за продължаващото мюсюлманско самоутвърждаване. Другото решение е по-радикално. То предлага не само „приспособяване“ към изменчивостта на света, но и възприемане и интегриране на неизбежните последствия в мюсюлманската обществена и идеологическа система. Решението привлича тези модернисти, които считат, че смяната в съдържанието на компонентите не ще промени качествено ислямския социокултурен облик, стига те да останат в привичното съотношение. Изводът, повлиян от структурализма, естествено крие опасности. Промяната в характера на компонентите неизбежно влияе върху тяхното съотношение в системата и оттук върху цялостното нейно съдържание.

Погледът върху модернистките разбирания също показва, че техните носители отдавна вече не възприемат неислямската обществено-политическа мисъл като хомогенна. Те се старают да вникнат в нейната разностранност, отбелязвайки тези елементи и постижения, които смятат за приложими в мюсюлманския свят. Постигнатата градация в оценките, както е у М. Аркун, отчасти смекчава опасността от еклектизъм, произлизаща от стремежа да се обхване съвременността и се изведе от нея синтезирано предписание.

Насочването към днешния идеен конгломерат се дължи предимно на опитите да се обоснове „собствен път“ за развитие на уммата. Той трябва да отговори на стоящите проблеми и задачи, като се съобразява с нейния характер и възможности. Този път често провъзгласяван под различни наименования, се обяснява по сходен начин. Той трябва да се основава на исляма и следвайки го, правоверните ще постигнат напредък, като избягнат експлоатацята, индивидуализма и подтисничеството на капитализма наред с опасностите от атеизма и „диктатурата“ на социализма.

Традиционалистите, съзрели преди повече от век греховността на материализма на новото време, считат себе си за най-верни следовници на „истинския“ ислямски път. Във възгледите им наред с интересите на консервативната феодално-бедуинска върхушка прозират и ретроградните страни от психиката на селячеството и отрудените градски низини, отчаянието на разоряващите се дребни собственици и химерите на пауперите. Тези идеи се проповядват и от консервативно настроеното духовенство, което отново извежда ранната умма като идеал за обществено-политическо устройство и порядки. Известният египетски философ М. Уахба отбелязва, че докато Хегел говори за вкопчилото се като мъртвец и теглещо назад живите минало, то на Изток в случая живите сами се държат за мъртвото минало.[61] Идеалът на това минало се счита за вечен и неизменен, заявява се, че неговите принципи не подлежат на оспорване и промени. Всеки опит за тълкувания дори в „умерено реформаторски“ дух бива квалифициран като взаимствувано от неверниците греховно „въведение“. Както пише съветският изследовател Б. Ерасов, представителите на традиционализма неизменно отказват да признаят „онтологичната реалност на промените“[62]. Затова, ако все пак промени трябва да бъдат извършени, те следва да имат частичен характер. Целта е да се подобрят съществуващите структури, но не защото са остарели или непригодни. Напротив, става дума за укрепване на старите ретроградни ориентири, считани, че благодарение на свръхестествения си произход съдържат абсолютната ценност.

Враждебността към всичко ново се обуславя от редица материални и психологични фактори. Съвременността се счита за неблагоприятна, защото измества от обществения живот т. нар. „традиционна интелигенция". Завършилите богословски училища все по-трудно намират работа като писари и съдии, учители в медресетата и ходжи. За този изоставащ спрямо днешния ден своеобразен „интелектуален субпролетариат" модернизацията означава не само лишаване от престижа, но и просто пресъхване на средствата за препитание. Тя води до нови отношения между хората, пораждайки съмнения в стабилността на порядките, за които от векове се твърди, че са непоколебими, защото са установени от Аллаха. Затова заключението-препоръка на декана на Факултета за ислямски науки от Университета в Джеда Р. Ража е категорично: „Всеки мюсюлманин трябва да се пази от внесените отвън идеи. Дори да блестят със сияние, те носят в себе си смъртна отрова и постоянна опасност. . . Правоверният трябва да се опира на свещената книга и на честната суна — оттук е точката на началото и на края."[63] Отново традиционалистите извеждат в противовес на „чуждото" ретроградна рецепта. По думите на Г. фон Грюнебаум тя превръща обществото в „затворена система", чиито „единен език, мисли и норми на поведение не подлежат на изменения".[64]

Отхвърлянето на всичко извън „обхванатото" от исляма се съпровожда и с опити за систематизация. Иракският богослов М. Бакир Садр отбелязва, че в наши дни има четири типа социално състояние и развитие: на демократичния капитализъм, на социализма, на комунизма и на исляма. Капитализмът и социализмът реално съществуват, показвайки своята порочност. Комунизмът и ислямът се изявяват като теории, провъзгласяващи свои идеали. Но комунистическият идеал е утопичен и неосъществим, ако все пак се реализира, той би довел до катастрофа, тъй като носи атеизъм и механично изравнява индивидите. Единствено ислямският идеал в миналото вече е имал обществено приложение при ранната умма. Той е показал своите предимства, които се дължат на божествения му характер. Тези достойнства и днес дават отговор как да се постигне благоденствие и извисяване на индивидите и уммата.[65] Видно е, че традиционалистите дори правят крачка назад в сравнение с Афгани в погледа си към „дома на исляма“, тъй като придават на препоръките си ксенофобски нюанси.

Не всички традиционалисти са с поглед, прикован изключително към миналото. Характерен пример за настъпилата и сред тях неизбежна еволюция е феноменът с т. нар. арабски петролни монархии. Тук за около десетилетие от родово-патриархалните порядки израсна своеобразен феодално-монополистичен държавен капитализъм. Формирането му доказа, че за мигновен исторически срок може да се постигне специфично натрупване, концентрация и централизация на капитали под ръководството на социално неприсъщи им според „класическата схема“ обществени носители. Доходите от петрола нараснаха бързо — само за Саудитска Арабия за периода 1970—1976 г. близо 20 пъти, като попадат изключително в ръцете на управляващата върхушка.[66] За разлика от Европа, където укрепналата буржоазия премахна феодалната надстройка и преустрои базата по свой образ и подобие, тук стана нещо неочаквано, но напълно логично. Носителите на феодални отношения сами се обуржоазяват, привличайки за съвместен бизнес кълновете на зараждащата се в търговията, услугите и финансовото дело „класическа“ буржоазия. Но привличането към бизнес е едно, деленето на властта друго. Буржоазията трудно прогресира и по всякакъв начин е задминавана от емирите. Нещо повече, ускорената индустриализация и въвличане в световното стопанство водят не до размиване на традиционните институти, а до тяхно „възраждане“ поради обществено-икономическото стабилизиране на свързаните с тях прослойки.

„Възраждането“ на традиционните институти предизвиква нарастващи противоречия между бързо сформиращата се капиталистическа база и традиционната надстройка. За да избегне социалните взривове, господствуващата върхушка действува в две насоки. Тя окуражава икономическото развитие, разбира се, посвоему, като се стреми да докаже, че съответствува на ислямските предписания. Сред обуржоазяващата се феодална върхушка дори се очерта „модернистко“ крило, чийто най-виден представител е известният саудитски министър на петрола шейх М. Ямани. То се опитва да съчетае мюсюлманските предписания с принципите на буржоазното предприемачество. В името на извисяването на уммата модернизацията на инфраструктурата вече не се отхвърля като греховно „въведение“. Вниманието се насочва към пропаганда и придържане към нравствената страна в ислямските предписания.

Раздвоението между старото и новото навсякъде се чувствува. В политическо отношение мнозинството от населението е напълно безправно, но се полагат грижи за материалната му осигуреност. Създадените „парламенти", правителства, „банкови съвети" и т. н. всъщност са традиционните форуми на върхушката с външен модерен етикет.[67] А в ежедневния живот парадоксите са повсеместни. Няма кина, библиотеките са ограничени. Полицията използува електронната информатика при боравенето с досиетата на „неблагонадеждните", но присъдите често се изпълняват публично посредством сабята на палача. Телевизията предава чрез спътници олимпиадите, но изключва състезанията между жените. Съжителствуването на крайностите показва сложността на проблемите за разрешаване. Опитите за синтез между традиция и съвременност се провалят, често водейки до анекдотични резултати. Всичко се прави да се приспособят традиционните отношения без сътресения към изискванията на XX век. Очаква се „естествено" да съзрее някакъв хибриден модел на обществено развитие, но вероятността да се окаже жизнеспособен е минимална.

Проектите за обществено-икономическа и политическа регламентация, предлагани от обуржоазяващата се феодална върхушка в арабския свят, не могат да послужат на останалите мюсюлмански страни. Условията са твърде различни. Обективните процеси на разпространяване и утвърждаване на капиталистическите отношения въпреки цялата си деформираност, изискват по-други рецепти.

Концепциите, насочени към идентифициране на капиталистическите порядки с ислямските принципи, господствуват в страните с развитие в прокапиталистическа насока. Първа грижа на апологетите, обективно защищаващи интересите на местната буржоазия, е да запазят частната собственост. Споменатият вече иракски теолог М. Бакир Садр смята, че наличието на частна собственост се обуславя от присъщото у всеки чувство на егоизъм и индивидуализъм, което е и най-старият човешки инстинкт. Това чувство е и фактор, който подтиква към трудова дейност. Затова частната собственост е „една от главните опори за съществуването на личността, като олицетворява нейната святост, чест и достойнство"[68]. Твърдението се подкрепя с хадис на пророка, заявил, че всеки трябва да защищава „своето", както живота и честта си. Хадисът се допълва с коментар, заимствуван от буржоазната критика на научния социализъм: нарушаването на частната собственост унижава човека, превръщайки го в „оръдие на труда".

Апологията на частната собственост е елемент от усилията на буржоазните идеолози, стремящи се да докажат, че Мохамедовата религия утвърждава капиталистическите порядки. Иранският модернист И. Фаруки подчертава, че за разлика от християнството според исляма „служенето на Мамона е само́ по себе си почитание на бога“. Тази „протестантска“ постановка се допълва с извеждане на такива „ислямски“ принципи за икономическа дейност като предписанието, че „светът е създаден за човека, за да го преобразува, притежава и наслаждава. . . , че човекът е правомерен собственик на плодовете на своя труд“. По-нататък И. Фаруки обобщава, че според исляма придобиването на богатства от човека „няма граници“. Личността „може да събира неограничени съкровища, всъщност тя може теоретично „да притежава“ целия свят“. Целият този „краен индивидуализъм — капитализъм“, според иранския икономист, работещ в САЩ, се регулира само от „моралния закон“, който изисква човек да не бъде „несправедлив“.[69] Пакистанският учен Р. Уддин подчертава, че между основните принципи на исляма и на капитализма има голямо сходство.[70] В духа на тези виждания са и рецептите за „ислямска демокрация“. Нейните идеолози, като индонезийския богослов и политик В. Хашим, настояват между правоверните да се установят „делови“ взаимоотношения наред с религиозното братство и стремеж към постигане на съвършенство. Интересно е, че терминът „делови“ В. Хашим, след като не може да го преведе на индонезийски, направо го заимствува от холандския език.[71] По този начин на прокламиралия като висша добродетел благочестието ислям се приписват прагматичните критерии на буржоазното общество, в предписанията за поведение на правоверните се внасят „чуждици“ както от нравствено, така и от филологическо естество. Привличат се и западни буржоазни апологети и икономисти. Така индонезийският автор И. Тахер заявява, че идеите на Дж. Кейнз могат да се приложат в уммата в името на нейното благоденствие.[72]

Всички тези разбирания целят да ускорят внасянето на буржоазните схващания и порядки, но очерталият се през последните десетилетия исторически неуспех на капитализма предизвиква все по-решително и осъзнато той да се отхвърля от мнозинството от населението. В отговор властите, дори окуражавайки капиталистическото развитие, пропагандират, че се стремят към прилагане на ислямските предписания в живота на страната.

Характерен пример за действията на военните кръгове в Пакистан, обявили като цел „ислямизирането на обществото“. В началото на 1979 г. президентът ген. Зияул Хак обяви отменянето на редица заимствувани от западното право закони, заявявайки, че те са „несъвместими с исляма".[73] Вместо отменените техни постановки гражданственост получават редица прилагани през средновековието санкции. Възстановено е публичното бичуване при пиянство и лъжесвидетелствуване, отсичането на крайници при рецидиви на кражба и др. Отделни групи модернистки настроени интелигенти посрещнаха „реформите" с недоволство, но протестите им не излязоха наяве. Мнозинството от населението в плен на разпространената навсякъде илюзия, че суровостта найпосле ще сложи край на престъпленията, одобрява въведените „класически" санкции.

Наред с мерките в углавното и гражданското законодателство въвеждат се и религиозните данъци-задължения „закят" и „ушур", които обаче предизвикват сериозни брожения. Законът за „закята" предвижда в духа на указанията на суната облагането с данък от 2,5% годишно на всички „спестявания — богатства", т. е. на придобитото и надхвърлящо определения минимум имущество. Масите посрещат закона с надежди, разчитайки, че ще бъдат намалени косвените данъци, които лежат почти изцяло върху плещите им и възлизат на близо 85% от постъпленията в хазната.

Последствията скоро излязоха наяве. Другите данъци не бяха отменени, законът не се разпростря върху недвижимото имущество, но предизвика организираното противодействие на буржоазията, която изтегли влоговете си от банките. Военното правителство реагира по своему. То започна да отчислява 2,5% от вложенията в банките, обяви ги за „внесен" закят и ги конфискува. Същевременно започнаха и отстъпките. Със специално „уточнение" властите обявиха, че облагането със закят ще става въз основа на посоченото от всеки собственик негово състояние, че всеки обложен може да използува до 15% от определения му данък за „благотворителни цели" по свое усмотрение. Буржоазията не пропусна възможността и на правителството не остана друго освен да информира посредством пресата за укритите огромни богатства. Обявен за автентично приложение на основен ислямски принцип, законът за закята се превърна в половинчата мярка с временен и предимно пропаганден ефект.

По-особено стои проблемът за отношението на властите към забранените от Корана лихварство и сделки, носещи процентни печалби. През цялата история на мюсюлманското общество тази забрана е била или следвана твърде стриктно, или заобикаляна по различен начин според обществено-политическите условия по време и място. В своята прочута фетва от 1899 г. М. Абду заявява, че правилното разбиране на Корана показва, че Аллах не забранява банковото дело. Постановката дава възможност да се легализира в очите на вярващите появата на „мюсюлмански" банки, които се превръщат в опора на местната буржоазия. В периода между двете световни войни се появяват и радикални модернистки тълкувания, като твърдението на индонезийския богослов и търговец в мирския живот А. Хасан. Според него лихвата не е била забранена в Корана, а упреците на пророка към нея не са нищо друго освен „въведения" на друговерци — евреи, християни и перси, целящи да нанесат ущърб на мюсюлманската икономика.[74] Подобно крайно прагматично становище естествено не може да бъде възприето. В наши дни, наред с продължаващото осъждане на лихвата, налице е и стремеж към „съгласуване" на банковото дело с ислямските предписания.

През 1965 г. в Карачи бе основана „Кооперативна инвестиционна и финансова корпорация" — банка, която да предоставя безлихвени заеми. Пропагандирана нашироко от улемите, тя не получи необходимата подкрепа от буржоазията и след четиригодишно вяло съществуване фалира. Но идеята за прилагане на ислямския принцип за безлихвени операции продължи да вълнува умовете. Режимът на Зияул Хак се възползува и издаде декрет, с който „подтикна" банките към безлихвени заеми. Финансистите бяха принудени да откликнат, но още първите стъпки при прилагането на тази ислямска мярка показаха на чии интереси служи. Едрите собственици се нахвърлиха с искания и получиха над четири пети от предоставените безлихвени кредити, въпреки че общо влоговете им възлизат на около една трета от наличното в банките. Масата дребни вложители с дял, надхвърлящ половината от общия депозит, получиха само една седемнадесета от предоставените заеми. Така въведени, „ислямските порядки" отново излъгаха надеждите на масите.

Арабската нефтокрация също трябваше да даде отговор на въпроса за процентите. Тя ни най-малко не се смущава, когато влага петродоларите си в европейските или американските банки, или когато сама изгражда свои, отпускайки кредити под лихва както на друговерци, така и на правоверни. С пропагандна цел и за известно успокоение на благочестивата съвест бе създадена Ислямската банка за развитие, с основни акционери арабските петролни монархии. Нейното предназначение бе определено като помощ за развитието на уммата. Банката отпуска безлихвени заеми най-вече на правителствата на тези мюсюлмански държави, които поради покачването на цените на петрола понесоха такива загуби, че започнаха да бъдат причислявани към оформилия се беден и изнемогващ „четвърти свят". С цената на незначителни отстъпки консервативните арабски режими получиха възможността да засилят влиянието си в мюсюлманския свят като благодетели.

Сред разнообразните варианти за „собствен“ ислямски път централно място заема експериментът в Иран. В тази страна „ислямската революция“ от лозунг придоби и черти на обективна реалност, не предизвика верижна реакция, но оттекна в целия мюсюлмански свят.

От началото на 60-те години сред духовенството, в постоянна опозиция срещу подронващите неговите привилегии и авторитет модернизаторски инициативи на шаха започна да се налага радикално течение. Оглавено от аятолах Р. Хомейни, то придоби все по-широка обществена опора. Неговият лидер изложи в редица съчинения своите възгледи, очертавайки се като най-видната фигура на съвременния неофундаментализъм. Характерна черта на тези възгледи е опростеното становище за структурата на иранското общество, за стоящите пред него проблеми и пътищата за тяхното разрешаване. Според видния духовник в шахски Иран господстват „благоденстващите големци“. Сред тях особено презряни са сътрудничещите с друговерците, шах и върхушка, които аятолахът определя с кораничния термин „слуги на Сатаната“ (тагут), предназначен за заклетите врагове на пророка. На „големците“ противостоят отрудените и унижавани низини. Определяни с термина „сляби“, те са силни с вярата си в Аллаха и следването на неговата воля. Изложената схема показва механистично вместване на съвременните социални групи и политически сили в общи категории от времето на ранния ислям.

Схемата на аятолах Р. Хомейни не е толкова констативна, колкото инструмент за мобилизация. Като се опира на шиитското предписание за противодействие на несправедливата власт като религиозно задължение, духовникът призовава всички „слаби“ на решителна борба. Целта е да се унищожат „слугите на Сатаната“, да се „усмирят“ големците и да се създаде общество на „благоденстващите слаби“. В него различията между бедни и богати ще бъдат незначителни, отношенията между хората ще се изграждат върху уважението на всеки и съхраняването на собствеността в умерени граници.

Установяването на този идеал е възможно само чрез въвеждането на ислямско управление. То означава „подчинение на шариата и на това, което отсъжда“, заявява аятолахът. Управлението според исляма е единственият път към благоденствие и справедливост, защото тази религия съдържа и най-вярно отразява божествените предписания за цялото битие. „Ние можем, заключава аятолах Р. Хомейни, само да се възхищаваме от величието на повелите на Аллаха. Те обхващат всичко от съществуването на човека — от зачатието до погребението. . . Няма въпроси, по които islямът да не е изложил своето становище.“[75]

През втората половина на 70-те години все по-ясно проличават уродливите последствия от политиката на върхушката, насочена към ускорена капиталистическа трансформация на Иран по западен образец. Недоволството на масите и техният протест срещу корумпирания и терористичен режим бяха канализирани предимно от духовенството, поради особеното му място в обществено-политическия живот и надделялата в редиците му линия на активно противопоставяне на шаха. Революцията от 1978—1979 г. прие облика на „ислямска“, поради редицата изявяващи се в нейния ход и съдържание признаци и аспекти. Издигнатите и следвани от масите лозунги бяха религиозни или с преобладаваща религиозна обвивка, джамиите станаха центрове, където се организираха движещите сили, представителите на духовенството поеха ролята на агитатори и ръководители. Борещото се за възстановяване на престижното си място духовенство показа революционната си страна, без ни най-малко да промени консервативната си същност.

Вижданията на шиитското духовенство обобщи и насочи в създалата се обстановка аятолах Р. Хомейни. В тях антишахският политически радикализъм не се съпровожда с искания за промяна на съществуващия строй. Иранското общество „естествено“ ще възстанови своята справедливост, възвръщайки се към ислямските порядки, щом се избави от обезобразяващата го шахска власт и господството на чужденците, застрашаващи го с пагубните си социално-икономически порядки. Тези разбирания, освен някои най-общи съображения от народнически тип, не съдържат искания за социални промени, които да отговарят на интересите на определена социална група — особеност, която се отрази върху иранската антиимпериалистическа народна революция. Със своята простота и разбираемост издигнатите от аятолаха лозунги привличат и обединяват мнозинството иранци, като дават възможност техните въжделения да се слеят в мощен революционен поток, включващ социални групи с нееднакви и дори противоположни класови интереси. Изявилата се двойственост постави своя отпечатък върху последвалите унищожаването на монархията събития.

Победата на революцията изведе на дневен ред разискването на конкретните пътища, водещи към осъществяването на прокламирания ислямски идеал. Опитите на оглавеното от М. Базарган умерено буржоазно антишахско крило да наложи своите виждания за бъдещето се изразяват с лозунга за „ислямска демократична република“. Аятолах Р. Хомейни енергично му се противопостави, особено раздразнен, че се използува заимствуваният от греховния Запад термин „демократична“. „Това, което иска народът, счита религиозният лидер, е ислямска република — не само република, нито демократична република, нито демократична ислямска република.“[76] Спорът по терминологията не бе чисто казуистичен, защото става дума за самото съдържание на управлението. В ислямската република според аятолах Р. Хомейни то не трябва да има нищо общо нито със „западния“, нито с „източния“ начин на управление, т. е. фундаментално да се различава от двете противоположни социално-политически системи на съвременността. Ислямското управление е „конституционно“, но не следва да се схваща като „парламентарно“, тъй като терминът се използува „технически“. Конституционализмът е средство за уреждане на отношенията в ислямската република, но то произтича и се опира подобно на знаменитата „конституция от Медина“ на божествената воля. Следователно ислямското управление се различава от другите монархични или републикански властови системи. При тях върховната власт принадлежи на хора—били те крале, царе или депутати, представляващи народния суверенитет, докато ислямското управление се опира на Аллаха и само на него.

На 3 април 1979 г. аятолах Р. Хомейни обяви ислямската република в посрещната възторжено от масите реч. „Аз казвам на всички групи от уммата в Ислямската република, че няма да има привилегии между богатия и бедния, белия и черния, сунита и шиита, арабина и неарабина, тюрка и този, който не е тюрк. Свещеният Коран дава предпочитание на справедливостта и благочестивостта. Който е благочестив, има предимства, който е добър — има преимущества. Но те нямат нищо общо със собствеността. Ако такива привилегии съществуват, трябва да бъдат премахнати. Всички хора са равни един на друг.“ Патетичният тон и съдържание напомнят приписваните на пророка речи по време на т. нар. „прощално поклонение“ в Мека. Сега ръководителят на ислямската революция се обръща към неимущите и слабите, уверявайки ги, че „ислямът мисли много повече за засегнатите от бедността, отколкото за останалите“. Аятолахът се обръща и към собствениците, призовавайки ги да подпомагат работниците и служителите при тях да заживеят сносен живот. „Ако не го направите, възможно е, да не дава Аллах, те да се разбунтуват и ако се разбунтуват, не ще могат да бъдат задържани.“[77] По всичко личи, че според аятолах Р. Хомейни за разлика от преживяваната революция „разбунтуването“ се отъждествява със страшния хаос, носещ опасност за земното настояще и отвъдното бъдеще на правоверните. В никакъв случай не бива да се допусне бедността да доведе до неверие — едно от големите опасения, приписвано на пророка и на ортодоксалните улеми през средновековието.

През лятото на 1979 г. революционната власт извърши редица преобразования. Издигната бе програма за задоволяване на насъщните нужди на низините, като безплатна медицинска помощ, строителство на жилища. Повишението на заплатите на работниците и служителите предизвика инфлационен взрив и липса на стоки. Обявена бе аграрна реформа, бяха конфискувани богатствата и недвижимата собственост на свързаната със шахския режим върхушка. Национализирани бяха редица едри предприятия, банки и външната търговия, бяха установени твърди цени на стоките от първа необходимост. Промените намериха положителен отзвук сред широките низини. По думите на тогавашния секретар на Иранската трудова партия (Туде) ръководителят на революцията аятолах Р. Хомейни има заслугата, че успя да превърне религията от „средство за приспиване в средство за стимулиране активността на масите“[78]. Излезли на улицата, те творят историята по своему, изявявайки както класовата си непримиримост спрямо експлоататорите, така и изостаналостта на религиозното си съзнание.

През декември 1979 г. чрез референдум бе приета конституция.[79] В нея се отразяват възгледите на надделялото политически неофундаменталистко крило от духовенството, обединено в „Ислямската републиканска партия“. Според вижданията на това крило държавата е само средство за осъществяване на божествените предписания. Още в преамбюла се посочва, че разработването на конституцията е станало възможно благодарение на победилата под лозунга „Аллах е най-велик“ ислямска революция. Тя е „дело на народа под ръководството на духовниците и *лично на аятолах Р. Хомейни* (подчертано от мен — Й. П.), разработил план за ислямско управление, основаващо се на религиозния авторитет“.

Целта на конституцията е да определи политическите, обществените и културните институти на „уммата на Иран“ въз основа на ислямските принципи. Определянето на иранската нация като умма недвусмислено показва, че нейното устройство, управление и мисия се регламентират от религията. В чл. 56 се подчертава: „Цялата власт на абсолютен повелител на света и хората принадлежи на Аллаха. Той единствен определя общественото бъдеще на човешките творения. Никой не може да приеме това право от друго лице, за да го използува за лични или за (свърза и с) определена група интереси."

Провъзгласеният върховен суверенитет на Аллаха се съчетава с опити някои основни принципи на съвременното законодателство да бъдат нагодени към религиозните предписания. Конституцията посочва, че изпълнителната, законодателната и съдебната власт са независими една от друга. Едновременно категорично се заявява, че „всички граждански, наказателни, финансови, икономически, административни, военни, политически и други закони и постановления ще се основават върху ислямските принципи и ръководство". Така изпълнителната власт се задължава да ръководи страната в съответствие с исляма, като „открива пътя към създаването на ислямското общество — идеал", в съответствие с висшата цел — изграждане на „световна, почитаща Аллаха, умма на правоверните". Триумфиращият в иранската революция неофундаментализъм нагледно проявява анахронични глобални претенции.

Конституцията засяга и стопанските проблеми като очертава три икономически сектора. Посочва се, че ключови позиции трябва да заема държавният, който обхваща финансите, едрата промишленост, природните богатства, външната търговия, транспорта и съобщенията. Към кооперативния сектор се причисляват обединените в съответствие с ислямските предписания сдружения и организации. Колкото до частната собственост, то нейното предназначение се сочи като допълнение на извършваната в държавния и кооперативния сектор дейност. Разделението на три сектора, при ясното подчертаване на държавната и кооперативната собственост като решаващи, се допълва с уточнението, че отношенията между тези сектори трябва да бъдат правилно планирани. Постановките се подкрепят с цитати от Корана. Посочва се, че Аллах е създал земята за всички хора, че я предоставя на най-заслужилите пред него и че хората трябва заедно да притежават водата, огъня и пасищата.

За разлика от налагания при шаха държавно-монополистичен капитализъм с конституцията се прави опит да се върне икономиката към свободната конкуренция. Формално регламентирана от държавата и най-вече от ислямските нравствени предписания, тя е характерна за първоначалното натрупване. Намиращото се под покровителството на държавния сектор дребностоково производство, подпомагано от кооперативите, трябва да има благоприятни условия за възпроизводство, което да бъде и разширено, но в смисъл на обхващане на все повече производители. Подобно на Корана и в конституцията на Иран въпросът за собствеността остава нерешен, по-скоро отклонен с противоречиви формулировки и социално-етични пожелания. По същество документът регламентира връщането от напреднал към начален стадий в рамките на капиталистическия строй.

Конституцията очертава ясно надмощието на представителите на религиозното над политическото ръководство и в този смисъл може да се смята за типичен документ, насочен към установяване на теокрация, или, както отбелязват някои наблюдатели, на „ходжокрация". Приоритетът на духовенството намира израз в създадения „Съвет на пазителите" (Контролен съвет), включващ 12 рерилигозни дейци — юристи и богослови. Този орган преценява доколко приетите от Националното консултативно събрание (Меджлис шура) закони съответствуват на духа и буквата на исляма. Ако намерят несъответствие, законът се преразглежда в съответствие с направените от тях препоръки.

„Съветът на пазителите" като своеобразен център на Националното събрание не е сенат. Аятолах Р. Хомейни многократно обявява тази заимствувана от Запада и съществувала в дореволюционен Иран институция като „група от паразити — старци на границата на немощта"[80]. В конституцията е направено всичко функционирането на религиозно доктриналния контрол да бъде ефикасно, като се разпростре и върху решенията на останалите върховни инстанции. По думите на аятолаха тези „благочестиви и честни, служили цял живот на исляма, знаещи богослови" трябва да наблюдават да не се допускат „грешки" и да предотвратяват „предателствата". Квалификацията на отклоненията, които трябва „Съветът на пазителите" да предотвратява, ясно показва какви ще бъдат санкциите срещу „отклонилите се" и особено срещу уличените, че „съзнателно" извършват „предателства".

Наред с привързаността към общите за Мохамедовата умма догми конституцията отразява и основните схващания на шиитите-имамити. Като принцип на ислямската република се сочи водещата човечеството по пътя към Аллаха вяра във възкресението и в съдния ден. Но според имамитите начало на този път ще постави с появата си дванадесетият митичен потомък на Али, наречен в конституцията с познатия шиитски термин „господар на времето". До неговото пришествие той ще бъде представляван от религиозен политически водач — имам на народа. Той трябва да е справедлив и благочестив, да знае шариата, да е смел и деен предводител, който да се ползува с пълното доверие и подкрепа на правоверните като техен вожд. Длъжността рахбар понастоящем е предоставена на аятолах Хомейни. Когато стане вакантна, ако няма подходяща личност, тя ще се заеме от своеобразно „колективно ръководство" — съвет, който, без да се избира от Националното събрание, ще има надвишаващи неговите парламентарни компетенции права.

Разработването и въвеждането на конституцията се съпровожда с отстраняване от правителството на представителите на светското антишахско буржоазно-либерално течение. То ознаменува според апологетите „втория етап от ислямската революция". „Третият етап" настъпва през лятото на 1981 г. със свалянето през юни от аятолах Хомейни и Меджлиса на избрания чрез общи избори предидущата година президент А. Банисадр, считан дотогава за „духовен син" на ръководителя на революцията. Острата борба между отделните групировки в ислямското политическо движение се съсредоточава в конфликта между оглавилата управлението Ислямска републиканска партия и радикалната организация „Борци на народа". Перипетиите на този конфликт са интересен пример за сблъсъка между доскоро вървелите заедно групировки, всяка по своему тълкуваща „божието слово".

На 20 юни 1981 г. властите разпръсват многохилядна манифестация, издигаща лозунги срещу монополизирането на властта от духовниците. Задържани са 15 участнички от „Борците на народа". Те са изправени пред съд, обвинени в „метеж срещу исляма". Пред съдията аятолах М. Тилани на въпроса за името всяка заявява: „Мужахид", за презимето „дъщеря на народа на Иран". Обявени за „отстъпнички" от вярата, те са осъдени на смърт и незабавно разстреляни. Гибелта посрещат с възгласа „Аллах е най-велик!" Екзекуцията нямаше прецедент в историята на мюсюлманското право и аятолахът по телевизията разясни на какво се е основавал в благочестивия си „ижтихад", за да разреши казуса. Той посочи че опълчилите се срещу исляма следва да бъдат унищожавани, както е постъпвал Мохамед. В случая тяхната възраст (най-младата разстреляна е на 13 години, най-голямата — на 17) няма значение. На тази възраст Айша (дъщерята на Абу Бакр, на която шиитите поради разправиите ѝ с Али гледат с лошо око) отдавна е била съпруга на пророка и следователно „подсъдна"[81]. Разяснението на духовника-съдия се прие като образец за отсъждане при подобни казуси.

Разгромът на „Борците на народа" бе последван от настъпление срещу левите и демократичните сили. През февруари 1983 г. са арестувани ръководителите на Народната партия на Иран (Туде) и обвинени абсурдно в шпионаж. Тази героична партия — защитник на интересите на иранския народ, бе разтурена през май и нейните членове подложени на кървави репресии. По този начин духовенството практически ликвидира всякаква светска или под религиозна форма опозиция, като напълно укрепи монопола си в държавното управление.

Политическата борба се съпровожда с „ислямска културна революция". Установи се строга цензура за всякакви издания или внасяне на литература. Творбите, в които се счита, че има дори нюанси на различие с пропагандирания ислямски идеал, се унищожават. Закрити са кината и театрите, концертите с каквато и да е било „неислямска музика", забранява се дори играта на шах, обявена за хазарт. Жените се задължават да носят фередже, за което се твърди, че им е донесло „истинската свобода". Нарушенията на ислямския морален кодекс се наказват според шариата. Аятолах Р. Хомейни, който високо оцени борбата на студентите срещу шаха, при първите техни резерви относно „културната революция" заяви: „всички безпорядки, постигащи човечеството, имат корени в университетите"[82]. Те бяха затворени, след това открити с коренно различна програма. Стремежът е обществото да премине изцяло на „ислямски релси", като се утвърди монополният приоритет на духовенството в идеологическата и културната област.

Външната политика на Иран се изразява концентрирано с лозунга „нито Запад, нито Изток". Преди революцията аятолах Р. Хомейни посочваше, че наред със скъсването на отношенията с империалистическите държави външната политика на Иран ще се ръководи и от принципа за „жихад" с цел утвърждаването на исляма по света.[83] Тази цел бе скоро „абсорбирана" от конфликта с Ирак, но активната пропаганда на поетия курс, на възложената от Аллаха мисия и отговорност пред човечеството продължава. Иран се обяви сам за „духовна свръхсила"[84]. Настъпилата изолация на страната аятолах Р. Хомейни окачестви като „едно от великите блага", тъй като подпомага иранското общество да се насочи към ислямския идеал, избягвайки политическото и културното влияние на „Запада" или на „Изтока".[85]

Събитията изявяват вътрешната противоречивост на лозунга за „ислямската революция" и неизбежните лутания при неговото приложение. С лозунга се прокламира като цел-идеал ислямизацията на всички области от политическия, обществения, икономическия, културния, идеологическия, нравствения и семейния живот наред с претенцията тази ислямизация да се разпространи в уммата и обхване накрая планетата. При приложението на ислямизацията пролича, че в нея отделните социални групи и политически сили влагат различно съдържание. Наложилата се неофундаменталистка интерпретация показа редица особености. Лозунгът за ислямска революция издигна духовенството, той обедини масите, които удавиха с кръвта си монархията. Но този лозунг се оказа, че е използуван не толкова за организиране и насочване на трудещите се на борба за общодемократични и прогресивни преобразования, колкото като параван и инструмент за манипулиране на движението на низините и „мистификация“ на тяхното класово и политическо съзнание.[86] Обсебилото властта духовенство внушава безпочвените си претенции на своеобразен надкласов лидер и арбитър, защищава егоистичните си котерийни интереси, влизайки в остър конфликт с всички демократични и прогресивни сили. Якобинските лозунги продължават да се издигат, но термидорианското израждане на върхушката откри пътя на буржоазната контрареволюция. Необходимите социални преобразования са блокирани, съдържанието им се извращава. Използуваните от духовенството радикални средства за борба с противниците, както „отляво“, така и „отдясно“, не скриват неговите корпоративни и назадничави социално цели. Шиитският ислям показа антитираничната си революционна насоченост и ретроградната си същност. Консерватизмът естествено прераства в инструмент за подавяне на всички, които се стремят да изведат революцията отвъд склеротизиралите шариатски предписания.

Събитията в Иран, съпоставени с характера на епохата, представляват своеобразен анахроничен взрив. Той подкрепя световния революционен процес, от който е неразделна част. Едновременно обаче богословското ръководство на страната все повече показва своята изостаналост, установявайки типичен „ислямски деспотизъм“ под формата на първата в света шиитска теокрация.[87] Религиозната революционност се оказва в наши дни все по-ограничена исторически. Подобно на прокапиталистическата еволютивна модернизация и неофундаменталисткият вариант не е способен да разреши положително стоящите пред мюсюлманските народи проблеми и задачи.

4. Разнопосочният „Ислямски социализъм“

Под обвивката на „ислямски социализъм“ в наши дни се изявява хетерогенна смесица от най-разнопосочни възгледи. Наблизайки в съзнанието на милиони като разбиране и идеал, той включва страни от вижданията на реформатори и ислямски прогресисти, на традиционалисти и модернисти. „Ислямският социализъм“ е пречупената през религиозната призма интерпретация на научния и непролетарски социализъм, заимствуваща и редица буржоазни и дребнобуржоазни реформистки концепции.

Обща черта на разноликите възгледи, някои от които само условно могат да бъдат вместени в рамките на ислямския социализъм, е техният фундаментализъм. Апологетите му почти без изключение сочат като идеал обществено-политическите порядки на ранната умма. Известният египетски богослов А. М. Шумайс подчертава, че става дума за общество, което не е „нито капиталистическо, нито феодално, нито монополистическо, а винаги социалистическо, в което са изчезнали различията между класите“[88]. Външната прилика между докласовия егалитаризъм и отстраняването на експлоататорските класи при социализма механично се извежда като основно доказателство за идентичност. А потвърденият в духа на Дж. Афгани, иманентно присъщ на исляма „социализъм“, се противопоставя на всички останали съвременни обществено-политически системи. Движението към този „социализъм“ се представя като своеобразно „възвръщане“ към присъщото на мюсюлманите естествено състояние. Историческото развитие на останалите народи често се сочи като своеобразно „отклонение“ от божествените предписания, като натрупване на случайни обстоятелства, довели до обезличаващи духовността им последици.

Достиженията на социалистическите страни в отстраняването на експлоатацията, в преодоляването на изостаналостта и в осигуряването на широко обществено благосъстояние неизбежно подтикват все по-широки среди да се обръщат към реалния социализъм. Сред идейната „смес“ на ислямския социализъм отношението към идеите и практиката на научния социализъм заема централно място. Той вълнува мюсюлманските политици и идеолози много повече отпреди, защото е тясно свързан с належащата за разрешаване задача за избора на пътя.

„Ислямският социализъм“ представлява и своеобразен „единен фронт“, твърде условно обединяващ обществено-политически сили и идеологии с разнообразни, дори противоречиви цели. На десния фланг са изразителите на интересите на буржоазията и на пробуржоазното крило сред дребната буржоазия. Характерни представители на течението са индонезийските политици и идеолози от партията Консултативен съвет на индонезийските мюсюлмани (Машуми), играла съществена роля в страната през 40-те и 50-те години. Най-известни сред тях са Ю. Вибисоно, Абу Ханифа, Ш. Привиранегара, Хамка и др.[89] Техните проекти за установяване на „социалистическа“ обществена справедливост освен с утопизъм и реформизъм се характеризират и с отявлена враждебност към марксизма-ленинизма.

Основната постановка на машумистите за индонезийското общество е, че то има специфичен облик с главен белег исляма. В социално отношение преобладава едва разслоено селячество, буржоазията е слаба и се стреми към напредъка на страната, работническата класа е малобройна, а освобождението от колониално господство фактически е ликвидирало феодалната прослойка. Затова в Индонезия вместо социалния антагонизъм цари родово-семейна солидарност. Преобладаващото между обществените групи сътрудничество означава, че политическата перспектива на бъдещето трябва да се основава върху съхраняването на братството в уммата, а не на разрушителната и безперспективна класова борба.

Анализът на индонезийското общество се съчетава със стремежа да се очертае в духа на исляма път за неговото развитие. Машумистите предлагат програмни тези, чиято отличителна черта е реформизмът, подкрепен с почерпени от ислямската догматика доводи. Ю. Вибисоно, който, давайки отговор на въпроса, защо все пак е налице несправедливост в Индонезия, заявява, че истинска социална справедливост може да се осъществи в крайна сметка само на другия свят, но не и на земята. Колкото до класовата борба, то тя се дължи на неизбежната субективност на индивидуалните представи за този реално недостижим идеал. Видно е, че машумистите премълчават или пренебрегват съществуващите реални основи на неравенството и антагонизма. Те се стремят да сведат тези присъщи на всяко класово общество явления до несъвършенството на човешката природа, която, „лишена от истинска вяра“, не е в състояние нито да се извисява, нито да постигне пълна и истинска справедливост. Това е типична религиозна концепция, в която агностицизмът се съчетава с илюзорно пренасяне на идеала отвъд реалния свят.

На фона на общите постановки проличават и някои конкретни социални рецепти. След като подлага на критика феодалите, Хамка счита, че ограничаването на техните поземлени владения и разпределението им между селяните е важно условие да се постигне социализмът. Чуждата собственост също трябва да бъде национализирана. Тя е „капиталистическа“, защото не е „осветена“ от Аллаха, и нейното нарастване не се използува в „подкрепа на вярата“ най-вече посредством закята. Затова е едно лъжовно, „неистинско“ богатство. Колкото до „истинското“, т. е. принадлежащата на мюсюлманите собственост, тя е неприкосновена. Нравствените и догматичните съображения всъщност служат за издигане на социална програма с антиколониален и антифеодален характер.[90]

Наред с тези основни буржоазнодемократични мероприятия машумистите предлагат и по-конкретни преобразования. Те настояват за разпространение на кооперативното движение, за намаляване и дори отмяната на лихвените проценти, за засилен държавен контрол върху стопанската дейност. Обръща се внимание и на социалните осигуровки, които трябва да изглаждат острите прояви на неравенството, предлага се въвеждането на гарантиран минимум работна заплата и предоставянето на профсъюзни свободи. За осъществяването на тези социалреформистки инициативи машумистите призовават работниците към упорит труд. Поставените пред индонезийското общество задачи според тези идеолози и лидери изискват „цялостно сътрудничество“ и „справедливи“ отношения между работодатели и наемани, между притежаващите различен социален статус и имущество. Всички тези мерки, твърди Хамка, могат да доведат до близка до islямския идеал обществена справедливост. Утвърждаването на тези според него „демократични“ порядки ще подпомогне всеобщото благосъстояние и ще отговори на въжделенията на индонезийския народ. Така прокламирания идеал за социална справедливост машумистите обосновават предимно с религиозни доводи. Те заявяват, че всеки член на обществото е задължен да полага усилия за благополучието на останалите, а самото общество трябва да се грижи за всеки индивид, пример, завещан на правоверните от Мохамедовата умма.

Утвърждаваната индонезийска национално-мюсюлманска специфика определя в значителна степен отношението към останалите обществено-политически възгледи. Те са характеризирани найвече като „чужди“, „неприложими“ и следователно вредни. В отношението към марксизма-ленинизма идеолозите на Машуми се присъединяват към враждебността на апологетите на „ислямската демокрация“. Те заявяват, че техният религиозен социализъм е „диаметрално противоположен на учението на К. Маркс и В. И. Ленин“[91]. Прокламираното отчуждение е толкова силно, че машумистите изискват от всеки правоверен да се бори срещу това „носещо неверие и робство“ учение. Техните нападки от псевдосоциалистически позиции са още по-опасни за демократичните сили и напредъка, защото действуват върху чувствата на народните маси, привързани към религията и едновременно враждебни на капиталистическите порядки. Последствията от антикомунистическата пропаганда проличават релефно при трагичните събития в Индонезия през есента на 1965 г. Машумистите дадоха своя „принос“ към кървавия терор и разправа с прогресивните и демократичните сили.

Очертаният от индонезийските религиозни „социалисти“ обществено-политически идеал е буржоазен по същност и твърде аморфен. Машумистите чувствуват, че широките маси асоциират

„чистата демокрация“ със Запада и че нейното пропагандиране е всё по-безперспективно. Ето защо те прибягват към фразеология, в която пропагандираният социализъм придобива характер на привличаща низините идеологическа мимикрия.

На „левия“ фланг в ислямския социализъм се наблюдава значителна разноликост, обусловена от царящата сред дребната буржоазия идейно-политическа пъстрота. Типични представители на течението са революционните демократи. Оглавили властта или заели водещи позиции в страни като Алжир, Египет (през 50-те — 60-те години), Сирия, Мали, Гвинея и др., те изразяват интересите на широките трудови слоеве и упорито търсят път към напредък и социална справедливост. Революционните демократи доразвиват радикално редица възгледи на „умерените“ мюсюлмански социалисти, възприемат някои идеи на марксизма-ленинизма, пречупвайки ги през своя, притежаващ религиозни черти мироглед.

Най-виден представител на течението е Г. А. Насър. В неговите възгледи по време на Юлската революция от 1952 г. преобладават антимонархичните и антиимпериалистическите настроения. Те се съчетават с изразявани в религиозна окраска идеали за братство и справедливост, „за положителна дейност“, за сътрудничество с арабските и мюсюлманските страни. В началото на 60-те години става ясно, че опитите на Г. А. Насър и близките му сподвижници да се опрат на местния капитал за ускорено и независимо обществено-икономическо развитие завършват без успех. Искрени патриоти, те се убеждават, че буржоазията проявява паразитизъм и е склонна към компромиси с империализма — черти, които показват несъвместимостта на нейните користни с общонационалните интереси. В отговор на засилването на буржоазията и на нарасналите ѝ апетити за власт правителството предприема широки по обхват национализации на местния финансов, търговски и промишлен капитал, както и на едрата поземлена собственост. Изгражда се като водещ в стопанството държавен сектор и се насърчава кооперативното движение. Реформите засягат сериозно политическото влияние и икономическата мощ на едрата и отчасти на средната буржоазия. Извършващият се поврат в развитието се съпровожда с кристализиране на „социалистическа“ идеология, призвана да обоснове и утвърждава направения избор.

В хода на радикалните преобразования през 60-те години, превърнали се в десетилетие на некапиталистическото развитие на Египет, сред революционната демокрация се очертава сравнително завършена концепция за състоянието на страната, за стоящите пред нея задачи и пътищата за тяхното постигане. В тази концепция на ислямската доктрина се придават нови социални измерения. Те показват доколко, докато е свързан с държавната власт ислямът е в състояние да се нагажда и да освещава преобразования с антикапиталистически и антиексплоататорски характер.

Интересен момент в нагаждането е възприетата позиция към частната собственост и нейните социални носители. Докато „умерените“ ислямски социалисти считат за „капиталистическа“, експлоататорска и греховна собствеността, принадлежаща на чужденците, революционните демократи съзират тези черти и в собствеността на местната буржоазия. В „Националната харта“ от 1962 г. собствеността на едрата и компрадорската буржоазия е причислена към експлоататорския капитал. В същото време частната собственост не се отрича. „Ние не сме абсолютно против частната собственост, заявява Г. А. Насър, защото тя има *обществена функция* (подчертано от мен — Й. П.). Ограниченията срещу собствеността стават необходими, когато излезе от рамките на тази функция.“[92] Така „побиращата се“ в широки и твърде неопределени рамки собственост се счита за „неексплоататорска“, за „национален капитал“, чиято полза се признава. Същността на капитала като натрупан незаплатен труд и стойност, носеща принадена стойност, е отмината. Идеята за обществена функция на собствеността и нейните рамки представлява осъвременен вариант на ислямския принцип за „използване на богатството по пътя на Аллаха“, като всеки негов „излишък“ следва да бъде „върнат“, „възстановен“ на уммата.

Двойнственото отношение към собствеността обуславя и съровожда колебанията в класовата борба. При стълкновенията с противниците на социалистическия избор Г. А. Насър и неговите сподвижници нанасят удар върху експлоататорските класи и прослойки. Те посочват, че целта на взетите мерки е да бъде „разрушен съюзът между реакцията и експлоататорския капитал“, които да бъдат лишени от „всички видове оръжие“.[93] Едновременно властите отбелязват, че радикалните мерки са предизвикани от самата реакция поради колизията между нейните егоистични интереси и жизнените потребности на египетския народ. Както мнозинството мюсюлмански дребнобуржоазни политици, и тези египетски лидери считат класовата борба за „зло“. Дори когато реално я водят, революционните демократи се стремят да я отхвърлят. Те не са в състояние да се освободят от религиозно-националистическите си илюзии за „единство“, убедени са, че без частна собственост „не може“. Затова носителите на т. нар. неексплоататорски, „национален“ капитал в Хартата се включват наред със селяните, работниците, войниците и интелигенцията и т. н. „трудови сили“, сочени за двигател и опора на предвижданите социалистически преобразования. Съюзът помежду им оглавява страната, замествайки дореволюционния съюз на господстващите феодали и едра „експлоататорска“ буржоазия. Видно е влиянието на идеала на Фараби, който мечтаеше за общество, в което всяка социална група осъществява полезна и съответствуваща на възможностите ѝ дейност в името на благоденствието на уммата.

Идеалът за братство и справедливост Г. А. Насър свързва с установяването на социалистическо общество. В Хартата то се определя като естествен резултат от еволюцията на човечеството през втората половина на XX век и от провала на капитализма да реши неговите насъщни проблеми по справедлив начин. Социалистическото общество се основава на труда, на социалната демокрация и на благосъстоянието. Тази „социална демокрация“ според египетския ръководител е главно оръжие в борбата против остатъците от феодализма и капитализма за изграждане на социалистическо общество.

В очертаните обществено-политически цели личи влиянието на исляма. Г. А. Насър заявява: „Нашият социализъм е научен. Това означава, че се основава на науката, а не на анархията. Но нашият социализъм не е материалистичен. Ние никога не сме казвали, че нашият социализъм е материалистичен или марксистки, не сме казвали, че отричаме религията. Напротив, казваме, че нашата религия е социалистическа.“[94] Освен заявената връзка с исляма терминът „научен“ се схваща от Г. А. Насър двояко. Едното значение е метафизично-морализаторското, свързано с произлизащата от Аллаха всеобхватна „наука-знание“. Наред с религиозното на преден план в Хартата се извежда изключително светското значение на термина. Социализмът е „научен“, тъй като се счита за неизбежен осмислен резултат от общественото развитие и за теория, отразяваща закономерен етап в еволюцията на човечеството.

Разбиранията на Г. А. Насър за социализма са противоречиви в самата си основа. В тях виждането за обективна историческа еволюция се преплита с вярата, че божествената воля посредством религията насочва хората към духовно и материално извисяване. Съществуващото противоречие египетският ръководител се стреми да разреши посредством двустранен синтез. Разграничаването от марксизма вече не се сочи като антагонистично, както беше случаят с повечето „умерени“. Г. А. Насър заявяваше, че възприема всички негови принципи с изключение на атеизма и идеята за диктатура на пролетариата. Едновременно египетският ръководител разбира социализма като тържество на обществената собственост. Но в самото свое схващане за същността на този строй той включва реформистката идея за жизнен дребен частен сектор, което придава и непролетарски характер на разбиранията му за социализъм.

Г. А. Насър е видна фигура в съвременния панарабизъм. Той възприе редица елементи от светското виждане на С. Хусари, както и на доразвилите негови идеи също светски настроени баасистки идеолози М. Афлак и С. Битар, издигнали лозунга за „вечната и с безсмъртна мисия единна арабска нация". За разлика от тях обаче Г. А. Насър отдава значително по-голямо от чисто „културното" значение на приноса на исляма за формирането на т. нар. единна арабска нация. Пред ентусиазиран митинг през май 1963 г. в Алжир египетският президент заяви: „Ние сме единна нация и никога не сме преставали да бъдем такава. . . Желая да видя арабската нация велика и голяма сила, която да възстанови древната си слава, основана на свободата, справедливостта, благоденствието, равенството и труда. . . Всичко това ще се осъществи по волята на Аллаха, благодарение на арабските народи във всички части на арабската нация."[95] Терминът „арабска нация" се изразява като „арабска умма". Без да следва анахроничните постановки за уммата, Г. А. Насър запазва основното ѝ съдържание, отчитайки нейното мобилизиращо въздействие. На това въздействие се придава националистическа окраска и насоченост. Масите схващат арабската умма преди всичко като религиозна общност и свързват издигнатия националистически идеал за единство с осъществяването на божествената воля. Египетският лидер прави крачка напред в сравнение с идеолозите на „мюсюлманската нация". Докато нейните пакистански апологети почти изцяло идентифицират религиозното чувство с етническото, Г. А. Насър се стреми да им придаде динамична връзка. Като преминава през египетските граници, религиозният идеал за мюсюлманската умма се простира в рамките на целия арабски свят. Превърнал се и в националистически по съдържание лозунг, той подпомага панарабските стремежи, едновременно влияейки върху характера и методите на тяхното осъществяване.

Във възгледите на революционните демократи, чийто изявен представител беше Г. А. Насър, привързаността към религията и социализма се намират в диалектическа връзка. Политическият опит в Египет и Алжир, Гвинея и НДР Йемен показа, че настъплението на социализма обективно отслабва влиянието на религията, а всяка стъпка на правителството в нейна полза носи вреда на научния мироглед. Двата полюса на идеологията се намират в своеобразно динамично равновесие, следващо противоречивия ход на извършващите се преобразования в оглавените от революционните демократи страни. Бъдещето ще покаже кога и как при задълбочаващата се революция тези искрени патриоти или техните приемници, изразявайки интересите на най-широките пролетарски, полупролетарски и непролетарски слоеве, ще преминат към логичния и неизбежен преход от религия към социализъм.

Интересен момент в наши дни са обществено-политическите възгледи на Муамар Кадафи, които намират и практическо приложение в съвременна Либия. Обосновани концентрирано в т. нар. „Зелена книга", тези виждания са основа и на обявената в нея „трета световна теория". Тази теория се счита за „разбираема и освещаваща пътя формулировка на благородните принципи и моралните стойности, низпослани от рая на пророците и пратениците, за да насочват народите по правилния път".[96] Корените и основата на тази теория според нейния създател са в установения през ранната умма мюсюлмански идеал. Наред със свързването ѝ с божествения призив М. Кадафи обяснява нейната поява и исторически. Според него възникналият в новата епоха капитализъм не е постигнал благоденствие нито за отделната личност, нито за обществото, нито за света. Като негово противопоставяне идва комунизмът, опитвайки се действително сериозно да стане фактор, определящ бъдещето на човечеството. Но той също не успява, а изострящият се конфликт с капитализма крие опасности за целия свят. В този критичен момент, подтикната от арабската и либийската революция, се появява „третата световна теория". Произхождаща от универсалния призив на исляма и от неговата философия, тя не е „нито комунизъм, нито капитализъм". Като констатира, че те не разрешават стоящите пред човечеството проблеми, „третата световна теория" отхвърля техните несъвършенства и слабости.

Обявяването на Социалистическа народна либийска джамахирия (12 март 1977 г.) е характерна черта в приложението на изложените в „Зелената книга" идеи. Названието „джамахирия" е арабски неологизъм, успореден на „джумхурия" — република. Докато „джумхурия" произлиза от джумхур — маса, народ, тълпа, джамахирия е производно от множествено число на джумхур — джамахир. Новият термин подчертава, че става дума за държава, устроена различно от традиционните републики, били те парламентарни, многопартийни или еднопартийни.[97] Според „Зелената книга" при тях демокрацията е заменена от различни теории за управлението — парламенти, партии, коалиции, референдуми, което води до „изолиране на народа от политическата дейност, до заграбване на неговия суверенитет, до присвояване на властта му от следващи едни след друг инструменти за управление". Вместо тези порочни системи „джамахирията" прокламира въвеждането на власт на народните маси.

В декларацията, установяваща джамахирията, се посочва, че в това ново управление „свещеният Коран е закон за обществото", като основа на политическата система е пряката власт на народа. Той я осъществява посредством „народни конгреси и народни комитети", тъй като, както категорично се заявява в „Зелената книга": „Няма демокрация без народни конгреси и повсеместни комитети." По силата на тези постановки, утвърждаващи прякото отнасяне към Корана, вместо към каквито и да било законодателни решения, в страна повсеместно се изгражда базови народни конгреси, всеки от които избира свой ръководен комитет. Всички либийци наред с членството в народните конгреси служебно и професионално като чиновници, работници, селяни, студенти, занаятчии и специалисти трябва да създават свои обединения и синдикални съюзи. Взетите заедно народни комитети образуват народни конгреси за всяка област наред с административните комитети, предназначени да заменят функциониращата дотогава местна администрация, като управляват „всички обществени учреждения". Ръководните народни комитети са отговорни през базовите конгреси, които очертават политиката за следване и приложение. Отчита се, че чрез успоредното им функциониране се избягва остарялата форма на „демокрация", взета като народен контрол върху правителството. Тя е заменена с дефиницията за „демокрацията" като „народен самоконтрол".

В „Зелената книга" се посочва, че „това, с което се занимават народните конгреси, придобива завършен вид в Генералния народен конгрес, където се събират ръководствата на народните комитети и отрасловите профсъюзи". На този заседаващ веднъж годишно форум се разискват основните проблеми пред страната, но те се обсъждат също и от народните конгреси, народните комитети и профсъюзите. Генералният народен конгрес „не представлява група чиновници или обикновени лица като парламент. Той е сбор на базовите народни конгреси: народните комитети, съюзите, синдикатите и всички професионални организации." Именно по този начин „инструментът за управление става народът и проблемът за демокрацията в света се разрешава окончателно. . . Това именно е истинската демокрация, осъществявана непосредствено без представителство, заместване или посредничество." Демокрация на днешния ден и бъдещето, в нейната основа ясно личи кораничната постановка-идеал правоверните да решават своите дела посредством „съвещание“ (шура).

Изградените комитети влизат в отношения с министерствата, наречени секретариати. Връзките помежду им все още не са окончателно регламентирани, като се търсят подходящи решения. Наред с народните конгреси все по-видна роля в обществено-политическия живот играят създадените в края на 70-те години „революционни комитети“. Тяхната задача е да насърчават масите към ефикасно упражняване на предоставените им власт и пълномощия, да водят борба със злоупотребите, бюрократичните тенденции и враговете на джамахирията.

Прокламирането на джамахирията е събитие, което се счита за „установяване на власт на народа“, за акт съобщаващ на народите по света „зората на ерата на масите“ и нова епоха в историята на човечеството.[98] Бъдещето ще покаже доколко взаимното проникване и преплитане на народните представителства на различни равнища ще осигури ефикасното функциониране и контрол, като компетентното вземане на решения се съчетае е отговорностите по тяхното осъществяване.

Съществено място във възгледите на М. Кадафи заема и въпросът за социализма.[99] По думите на френския изследовател Е. Бльошо става дума за „естествен социализъм“, термин, който ясно определя връзката между изложените в „Зелената книга“ разбирания и бедуинския егалитарен племенен идеал.[100] Според либийския ръководител „окончателното разрешаване“ на проблема за собствеността се заключава в „премахването на системата на заплащане, освобождаването на човека от нейното робство и възвръщане към естествените закони, които са определили взаимоотношенията преди възникването на класите, формите на управление и законите, създадени от човека“. Тези „естествени закони“, представляващи единствен критерий и източник в човешките взаимоотношения, водят и до „естествен социализъм“. Той се определя като „основно трансформиране на обществото в изцяло продуктивно и постигане на такава степен на производство, при която материалните потребности на членовете на обществото ще са напълно задоволени. На този последен етап печалбата автоматично ще изчезне и няма да има нужда от пари.“ Социалистическият идеал на М. Кадафи заимствува чертите на утопичния, реформисткия и научния социализъм, които се пречупват през религиозния идеал на ранната умма — един типичен пример за радикален ислямски социализъм.

Обявените в „Зелената книга“ социалистически принципи се прилагат, придобивайки облика на антикапиталистически мероприятия. М. Кадафи подчертава, че „нуждата поражда експлоатация" и че „жилището е основна потребност за индивида и семейството". Следователно домът не трябва да бъде притежание на някой друг, защото „не може да бъде свободен човек, който живее в чужда къща независимо дали плаща наем или не". На 6 май 1978 г. е приет „Закон № 4 за недвижимата собственост". Според него никое семейство няма правото да владее повече от едно жилище. Даваните под наем подлежат на експроприация и се предоставят на техните наематели. Въпреки упоритите опити за заобикаляне, законът бе приложен. Оформящата се с бързи темпове либийска буржоазия, насочила се към рентиерство и търговия, се лишава от важен инструмент за натрупване. За да проведе това мероприятие, М. Кадафи пристъпи към разтълкуване по новому предвиденото в Корана мъчително наказание за всички, които събират злато и сребро и не го изразходват по божия път.[101] Според либийския лидер този стих е насочен и срещу тези, които натрупват богатства, по-големи от преките им нужди. В името на поставените радикални задачи той не се колебае да интерпретира божието слово в светлина, идеологически подкрепяща тяхното осъществяване.

Идеолозите на ислямския социализъм, отбелязва българският религиовед Н. Мизов, изтъкват три аргумента за съвместимостта на исляма със социализма.[102] Първият се основава на факта, че социализмът е формация, която се изгражда на обществената (държавна и кооперативна) собственост върху средствата за производство. Вторият се свързва с принципа за национално самоопределение и независимост, дължи се и на борбата на социалистическата общност против империализма и колониализма. Третият произлиза от факта, че социализмът поставя край на експлоатацията и на произтичащата социална поляризация, като установява справедливо разпределение на материалните и духовните блага. Разглеждайки причините, предизвикали схващанията за подобна съвместимост, Н. Мизов стига до извода, че ислямският социализъм като идея притежава нееднаква насоченост и играе различна роля. Става дума за противоречива роля, която „облекчава" и „задържа" проникването на различни социалистически идеи в мюсюлманския свят. Така се създават възможности за единодействие между вярващи и комунисти, но едновременно с това мюсюлманите често се насъскват против комунистическите партии и комунистите, най-последователните борци за действителен, а не мним социализъм. Подкрепа и преграда, ислямският социализъм показва размаха на влиянието на социалистическата общност и идеи върху уммата, както и трудностите пред истинското възприемане на социализма. Обществено-политическото приложение на ислямския социализъм варира от плахите социалреформистки рецепти до радикалните преобразования с антикапиталистически характер, показвайки още веднъж пъстротата и дори противоположността на интересите на неговите класови носители.

Цялото развитие на уммата, дори вече „раздробена“ на многобройни нации, народности и малцинства, разкрива продължаващото въздействие на специфичната връзка и сливане на исляма със социалното битие и неговото политическо устройство. Християнството постави между вярващите и свръхестествения абсолют църквата, която с максимата „Божието — богу и кесаревото — кесарю!“ определи и разграничението между духовното и светско начало у човека и в обществото. Ислямът отхвърли всякакво подобно разграничение и посредници между правоверните и Аллаха. Установената от Мохамедовата вяра „пряка“ връзка помежду им се въплъщава от принадлежността на мюсюлманите към уммата — висша социална структура, покровителствувана от Аллаха и обект на замисъла му за спасението на човечеството. Придадената на социално-политическите институти и порядки религиозност осигурява тяхното дълбоко вкореняване в индивидуалното и колективно съзнание и дейност на правоверните в продължение на повече от хилядолетие. И в наши дни ислямските постановки представляват значителен, а често дори решаващ фактор, който поставяйки своя отпечатък санкционира отношенията между различните социални групи и политически общности в един обширен ареал от света.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Възникването на исляма при прехода от родовообщинните към експлоататорските класови отношения се отрази решаващо върху неговата доктрина и особено върху обществено-политическата ѝ насоченост. Основаната от Мохамед вяра придоби вътрешна противоречивост, тъй като наред с носталгията по безвъзвратно отминаващия егалитаризъм тя утвърждава имущественото неравенство с всички произлизащи от това религиозно освещаване последствия. Двойствеността на ислямските предписания в почти всяка идейна област: от въпроса за същността на Аллаха до проблема за собствеността, довежда до това те да бъдат тълкувани и прилагани по разному от често противоположни сили, съобразно присъщите им въжделения, интереси и цели. Уммата и осенилата я небесна религия стават арена на напрегнати двубои между експлоатирани и експлоататори, потисници и угнетени, между „хора на разума“ и „хора на вярата“, между „истински правоверни“ и „еретици“, между традиционалисти и новатори. Оказа се възможно, особено в наши дни, използуването на консервативни елементи от ислямската идеология за прогресивни, дори революционни цели и, обратно, защитата на ретроградни, контрареволюционни позиции с помощта на позитивни идеи. И в двата случая проличава не само отражение под нееднакъв ъгъл, но и деформирано пречупване от различни социални среди, които се намират в небивала досега сложност на връзки помежду си.

В съвременната епоха при прехода на човечеството от класови към безкласови отношения двойствеността на исляма се изявява с особена настойчивост. Присъща на експлоататорските и отмиращи порядки, религията на Мохамед играе предимно консервативна, реакционна роля. В богословската ѝ система още не е завършила Реформацията, отдавна изживяна от християнството. Сравнително ограничен кръг последователи са склонни да възприемат идеите за модернизация, да застанат с лице към всички проблеми и предизвикателства на съвременността. Същевременно вярата в Аллаха продължава да е господстващ светоглед на широките маси поради тяхната изостаналост, като играе ролята на важен фактор, който вдъхновява и мобилизира порива към социална справедливост.

Развитието на мюсюлманското общество особено при радикалните антикапиталистически преобразования, въпреки субективните намерения и цели обективно води до неговата секуларизация. Но процесът се забавя от общата изостаналост и най-вече затова, че не се унищожава изцяло социалната основа, обуславяща съществуването на религията, а именно експлоататорските отношения. При социализма процесът на секуларизация се ускорява и навлиза в качествено нова фаза поради прехода към коренно различен обществен строй. Носителите на исляма в социалистическите страни са принудени да предприемат нови крачки към модернизация, когато във всички пори на обществения живот, успоредно с новите отношения навлиза и неизбежната атеизация. В тези условия теолози и духовници утвърждават като богоугодни порядки, които обективно дори отстраняват влиянието на исляма, освещават като отговарящи на неговите предписания норми, които всъщност се опират на революционния опит на съвремието и на социалистическия морал. Извършващите се трансформации показват както склерозата в ислямската обществено-политическа доктрина, така и стремежа на нейните апологети да я нагодят към изискванията на най-новото време. Вярата в Аллаха не само придобива нови нюанси, но и задържа редица позиции, продължавайки да претендира, че е способна да дава верния отговор за човешкото настояще и бъдеще.

Най-характерен пример за тези претенции са прокламираните днес от ислямските революционери социално-политически схващания. Те често задминават буржоазните, но носят основния недъг на религиозния идеализъм и примитивизъм. При приложението им те много скоро се противопоставят на реалните перспективи пред съвременния свят и въпреки примамливостта си за низините, оказват се исторически обречени. Но обречеността не означава лека и безследна смърт. Свързаните с исляма и със спецификата на неговото отражение порядки и разбирания ще продължават да влияят върху обективния ход на мюсюлманските народи към все по-добро и справедливо бъдеще. И в този ход те неизбежно ще се освобождават от своето упование на Аллаха и от надеждите си в небесата, за да осъществяват все по-пълно реалните си човешки цели тук, на земята.

БИБЛИОГРАФИЯ

Глава първа

1 За вярванията на арабите преди исляма: *Беляев, Е. А.*, Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье, М., 1965; *Хасан, И. Х.* ,Политическа, религиозна, културна и социална история на исляма, ч. I, Кайро, Шесто изд., 1961, с. 22—49 (ар. ез.); *Rycmans, G.* Les religions arabes préislamiques, Louvain, 1951.

2 Вж. *Маркс, К., Фр. Енгелс.*, Съч., т. 28, с. 209—210.
Cfr. *von Grunebaum, G. E.*, The Nature of Arab Unity before Islam, — In: Arabica, 1963, № 10, p. 5—23.

3 За живота и делото на Мохамед, вж. *Шаркауи, А.*, Мохамед — пратеникът на свободата, Кайро, 1962 (ар. ез.); Книгата на П. Ашар, преведена на български език има повече литературни, отколкото научни достойнства: *Ашар, П.*, Мохамед, С., 1943. Интерес представляват: *Watt, W. M.*, Muhammad at Mecca, L., 1953; Muhammad at Medina, Oxford, 1956; *Rodinson, M.*, Mahomet, P., 1961; *Paret, R.*, Mohammed und der Koran, Stuttgart, 1957.

4 *Маркс, К., Фр. Енгелс.*, Съч., т. 21, с. 110—113.

5 „Чети от името на господаря ти, който създаде.
Създаде човека от съсирек кръв.
Чети! И твоят господар е най-щедрият,
който научи на калам,
научи човека това, що не знае." Коран, Глава „Съсирек кръв", стихове 1—4 (ар. ез.). Българският читател разполага с: Коранът, т. е. Водителят и Разпознавачът, Русе (б. д.), превод от немски език с редица неточности. Най-подходящо е руското издание: Коран, Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, М., 1963. По нататък съответните глави и стихове от Корана ще се предават с цифри, разделени с двоеточие, в случая — 96 : 1—4.

6 Коран, 112 : 1—4.

7 Пак там, 39 : 31; 18 : 110

8 Вж. *Саид, Х. М.*, Хиджра, — В: Куриер на Юнеско, април — май 1982, год. XXXV, с. 43. Точната дата на хиджра е според едни 26 юли, според други — 24 септември 622 г.

9 *Hamiddullah, M.*, Le prophète de l'Islam, Vol. 1, P., 1957, p. 124.

10 Коран, 4 : 1—15; 2 : 223.

11 Пак там, 29 : 45—48; 4 : 47—50.

12 Пак там, 2 : 129; 22 : 32; 3 : 60 и т. н.

13 *Маркс, К., Фр. Енгелс*, Съч., т. 10, с. 169.

14 Тогава, според преданието, идва и последното божествено низпославане: „Завърших днес с вашата религия и изпълних своето благодеяние. Приех исляма благосклонно за вас религия да бъде". — Коран, 5 : 5.

15 Коран, 33 : 40.

16 *Goldzier, I.*, Le dogme et la loi de l'islam (Histoire du développement dog-

matique et juridique de la religion musulmane), trad. de F. Arin, P., (repr.) 1973, p. 4.

17 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 28, с. 198, 210.

18 *Пиотровский, М. Б.,* Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины, — В: Ислам в истории народов Востока, М., 1981, с. 15.

19 За арабските завоевания виж: *Mantran, R.*, L'expansion musulmane, (VII—IX siècles), 2 ed., P., 1979.

20 Вж. *А. Крымский,* История арабов и арабской литературы светской и духовной (Корана, фикха, сунны) и пр., ч. II, 1912, с. 127

21 По историята на исляма през средновековието: *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране в VII—XV веках, Л., 1966, труд, в който наред със задълбоченото изложение на ислямската доктрина е приведена и богата литература. Заслужават внимание: *Амин, А.*, Пладнето на исляма, т. 1—4, Кайро, 1945—1955 (ар. ез.); The Cambridge History of Islam, vol. 1—2, L., 1970; *Cahen, Cl.*, L'Islam des origines au début de l'Empire Ottoman, P., 1970; *von Grunebaum, G. E.*, Der Islam in seiner klassischen Epoche, 622—1258, Zürich — Stuttgart, 1967.

22 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 19, с. 316.

23 *An-Nawâwî,* Les Quarante Hadiths, Les traditions du Prophète, traduits et anotés par M. Tahar, P., 1980, p. 30.

24 Коран, 6 : 125, също 61 : 17, 39 : 22.

25 Пак там, 3 : 17.

26 Вж. *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 63.

27 Евангелие на Господа нашего Иисуса Христа, Издава Св. Синод, Лайпциг, 1920, От Йоана Свето Евангелие, 1 : 1, 1 : 13, 14 : 10—11.

28 Пак там, 21 : 25.

29 Коран, 2 : 91, 26 : 193, 16 : 104. Споменава се и като „свят дух".

30 *Maududi, S. A. A.*, Towards Understanding Islam, Dacca, 1978, p. 90.

31 *Caspar, R.*, Parole de Dieu et language humain dans le Christianisme et l' Islam, — In: II-ème Rencontre Islamo-Chrétienne, Sens et niveaux de la révélation, Tunis, 1979, p. 116, 117.

32 *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 104.

33 Вж. Коран, Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, с. 652—677.

34 Коран, 2 : 100.

35 Пак там, 47 : 2, 34—35; 48 : 13, 19 и т. н.

36 *Monteil, V.*, L'Islam, P., 1963, p. 42.

37 *Массэ, А.*, Ислам, Очерк истории, Изд. 3-е, М., 1982, с. 72.

38 Вж. *Керимов, Г. М.*, Шариат и его социальная сущность, М., 1978, с. 3—4.

39 *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 164.

40 *ал-Газали, Абу Хамид,* Воскрешение наук о вере, Избранные главы, М., 1980, с. 134.

41 *Раис, М.*, Ислямските политически възгледи, Кайро, 1969, с. 127, (ар. ез.).

42 Вж. *Гордон-Полонская, Р. Л.*, Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана, М., 1963, с. 23—24.

43 *Аш-Шахрастани, М.*, Книга о религиях и сектах. Част 1, Ислам, М., 1984, с. 27. 441; Cfr: *Laoust, H.*, Les schismes dans l'Islam, P. ,1965.

44. Пак там, с. 37.

45 За шиизма: *И. П. Петрушевский,* Ислам в Иране, с. 240—275. От особен интерес е изложението на един от видните му апологети: *Tabâtaba'î, A. S.*, Shiite Islam, Transl. and ed. S. H. Nasr, Albany— N. Y., 1975. Въпреки малкия си обем работата на *Беляев, Е. А.*, Мусульманское сек-

тантство, М., 1957, представлява добър източник за най-общи сведения по направленията и сектите в исляма.

46 За харижизма: *Salem, E.,* Political Theory and Institutions of the Khawarij, Baltimore, 1956.

47 Ислам (Краткий справочник), М., 1983, с. 79.

48 За имамизма: Le chiisme imamite, Colloque de Strasbourg (6—9 mai 1968), P., 1970.

49 За исмаилизма: *Ivanov, W.*, Brief Survey of the Evolution of Ismailism, Leiden, 1952.

50 *Фики, Х.*, Алегоричното тълкуване, неговите основи и значение според исмаилитския подход, Ч. 1, Кадията Нуман, Тунис (б. д.), с. 23 (ар. ез.).

51 *Corbin, H.*, Histoire de la philosophie islamique, P., 1964, p. 115.

52 *Петрушевский, И. П.*, Ислам, в Иране, с. 286.

53 По-подробно: *Пеев, Й.*, Islямът: доктринално единство и разноликост, ИМОСИ, С., 1982, с. 159—169.

54 За суфитските братства: *Zaeher, R. C.* ,Mysticism Sacred and Profane, Oxford, 1957. Задълбочен анализ в: *Яндаров, А. Д.*, Суфизм и идеология национально-освободительного движения, Алма-Ата, 1975.

55 *Madkour, I.*, Islamic Philosophy and European Rennaissance, — In: Islamic and Arab Contribution to the European Rennaissance, Cairo, 1977, p. 122.

56 Сред изобилната литература, посветена на арабо-мюсюлманската философия: *Радев, Р.*, Из историята на арабската философия, С., 1966; *Григорьян, С. Н.,* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966; *Мруе, Х.*, Материалистическите тенденции в арабо-мюсюлманската философия, Т. 1—2, Бейрут, 1980 (ар. ез.); *Fakhry, M.,* A History of Islamic Philosophy, N. Y., 1970; *Badawi, A.*, Histoire de la Philosophie en Islam, Vol. 1—2, P., 1972.

57 *Игнатенко, А. А.*, Философское наследие и современная идеологическая борьба в арабских странах, — В: Филоссофское наследие народов Востока и современность, М., 1983, с. 42.

58 *von Grunebaum, G.*, Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, Menasha, 1955, p. 123.

59 *Мруе, Х.*, Материалистическите тенденции в арабо-мюсюлманската философия, т. 1, с. 36 (ар. ез.).

60 *Fakhry, M.*, A History of Islamic Philosophy, p. 9—10.

61 *Wensinck, A. J.,* The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development, Cambridge, 1932, repr. 1965, p. 248; Срв. *Роузенталь, Ф.,* Торжество знания в Средневековом исламе, М., 1978, с. 206. Сходно е и заключението на съветския автор А. Халидов. Според него основаната от Ашари догматика се оформя от „примирението и съединението на ислямската суна с елинистичната философия“ — *Халидов, А. Б.,* Книжная культура—В: Очерки истории арабской культуры V—XV в., М., 1982, с. 239.

62 Цит. по: Философската мисъл за сто години, Бейрут, 1962, с. 243 (ар. ез.).

63 *Мец, А.*, Мусульманский Ренесанс, М., 1962, с. 230.

64 *Rahman, F.*, Islam, L., 1966, p. 193.

65 *Мруе, Х.,* Материалистическите тенденции в арабо-мюсюлманската философия, т. 1, с. 51—52, 138 (ар. ез.).

66 *Мец, А.*, Мусульманский Ренесанс, с. 172—174.

67 *Ибн Халдун,* Встъпление, С., 1984, с. 284.

68 *Macdonald, D. B.*, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, L., 1913, p. 269.
69 Цит. по: *Григорьян, С. Н.*, Из истории философии Средней Азии и Ирана, VII—XII в. в., М., 1960, с. 218.
70 Коран, 4 : 135.
71 Пак там, 22 : 41, 46 : 12, 2 : 256, 40 : 64—67 и т. н.
72 Пак там, 17 : 1 и особено 53 : 8—16. Интересни разисквания по въпроса станаха на страниците на религиозното списание ал-Минбар ал-ислями, Кайро, 1974, № 7 (ар. ез.).
73 *Ибн Халдун,* Встъпление, с. 282
74 Коран, 3 : 31—53, 4 : 169—170.
75 Пак там, 7 : 63—64, 11 : 52—95 и др.
76 Пак там, 18 : 82—98.
77 Пак там, 32 : 23, 33 : 7, 17 : 57, 5 : 50, 57 : 25—27.
78 Пак там, 5 : 71—73; 14 : 1—4; 22 : 43, 51, 78; 26 : 192—197; 43 : 1—4 и т. н.
79 Пак там, 72 : 1—15.
80 Пак там, 3 : 33, 40, 35 : 1.
81 Пак там, 43 : 77, 66 : 6, 74 : 30.
82 Пак там, 7 : 10—26, 17 : 61—67.
83 Cfr: *Jomier, J.*, Les grands thèmes du Koran, P., 1978, p. 52—53.
84 Cfr. *Goldzier, I.*, Le dogme et la loi de l'islam, p. 6—7.
85 *Andrae, T.*, Les origines de l'islam et le christianisme, P., 1955, p. 95, Коран, 40 : 42, 57 : 19.
86 Коран, 29 : 64.
87 Пак там, 10 : 29, 15 : 35, 39 : 60, 46 : 5, 83 : 5.
88 Пак там, 84 : 1—6.
89 Пак там, 22 : 2.
90 Пак там, 70 : 43.
91 Пак там, 21 : 48.
92 Пак там, 70 : 4.
93 Пак там, 19 : 72.
94 Пак там, 4 : 144. По-подробно: 37 : 59—65, също 3 : 157.
95 Пак там, 47 : 16. По-подробно: 55 : 53—78, 56 : 10—36, 76 : 11—21.
96 Пак там, 55 : 56—58, 72—74; 56 : 22—25.
97 *Фильштинский, И. М., К. Я. Шидфар,* Очерк арабо-мусульманской культуры, М., 1971, с. 63.
98 Коран, 3 : 163; 4 : 76, 97. По-подробно: *Татарлъ, И.*, Коранът—„свещената книга“ на исляма, — В: Атеистична трибуна, 1974, № 6.
99 Вж. *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 71.
100 Пак там, с. 62—98, *Керимов, Г. М.*, Шариат и его социальная сущность, с. 34—48, 57—74, 179—186.
101 Коран, 9 : 72.
102 *Керимов, Г. М.*, Шариат и его социальная сущность, с. 34.
103 Коран, 62 : 9.
104 Пак там, 2 : 109.
105 Пак там, 2 : 179—183, 33 : 35.
106 Пак там, 2 : 21, 9 : 60, 30 : 38.
107 Пак там, 3 : 91.
108 Пак там, 49 : 15.
109 Пак там, 61 : 10—14. По-подробно: *Peters, R.*, Jihad in Medieval and Modern Islam, Leiden, 1977.
110 *Monteil, V.*, Islam, p. 59.

111 По въпроса: *Садагдар, М. И.* Основы мусульманского права, М., 1968. Все още може да послужи: *Гълъбов, Г.*, Мюсюлманското право с кратък обзор върху историята и догмите на исляма, С., 1924. Вж. също: *Coulson, N.*, A History of Islamic Law, Edinburgh, 1964.
112 Коран, 53 : 19 : 23.
113 *Blachère, R.*, Le problème de Mahomet, P., 1952, p. 55.
114 Коран, 109 : 1—6.
115 Пак там, 37 : 73—139, 46 : 1—11, 61 : 5—9.
116 Пак там, 9 : 30—31, 5 : 76—77.
117 По-подробно: *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 63—65.
118 С назоваването на Аллаха „господар" започват „Откриващата" глава и последната глава „Хора" — Коран, 1 : 1, 114 : 1.
119 Подробен анализ на „имената" и качествата на Аллаха: *Gaudefroy-Demombines, M.*. Mahomet, P., 1969, p. 243—277.
120 Cfr: *Gardet, L.*, Les hommes de l'islam, P., 1977, p. 41.
121 Коран, 6 : 72, 32 : 7—8.
122 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 27, с. 50.
123 Коран, 11 : 9.
124 Пак там, 53 : 5—16. За „близостта" на Аллаха до човека по-голяма от „шийната вена" вж. 50 : 15.
125 Пак там, 2 : 102, 5 : 69, 54 : 14.
126 Пак там, 6 : 156.
127 Cfr. *Maududi, S. A. A.*, Towards Understanding Islam, p. 21—22.
128 *Фильштинский, И. М., Б. Я. Шидфар,* Очерк арабо-мусульманской культуры, с. 138.
129 *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 211.
130 *Жаббар, А.*, Пречистване, Бейрут (б. д.), с. 41—42 (ар. ез.).
131 *Алъ Фараби,* Философские трактаты, Алма-Ата, 1970, с. 229, Вж: *Сатыбекова, С. К.*, Гуманизм аль-Фараби, Алма-Ата 1975, с. 114—115.
132 Вж. *Касымжанов, А. Х.*, Абу-Наср аль-Фараби, М., 1982, с. 60—61, *Хайруллаев, М. М.*, Абу Наср ал-Фараби, М., 1982, с. 174—179.
133 *Сагадеев, А. В.*, Ибн Сина (Авиценна), М., 1980, с. 115—116, 125; *Рахматуллаев, Н.*, Философские взгляды Ибн Сина в книге „Указания и наставления", Душанбе, 1980, с. 32—35.
134 *Ленин, В. И.*, Събр. съч., т. 29, с. 255.
135 *Corbin, H.*, Histoire de la philosophie islamique, p. 113.
136 Вж. *Петрушевский, И. П.*, Ислам в Иране, с. 217.
137 Цит. по: *Сатыбекова, С. К.*, Гуманизм аль-Фараби, с. 53.
138 *Фильштинский, И. М., Б. Я. Шидфар,* Очерк арабо-мусульманской культуры, с. 141.
139 Вж. *Абу Хамид ал-Газали,* Воскрешение наук о вере, с. 301.
140 Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden — L., 1961, 152.
141 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 20, с. 324.
142 *Bouhdiba, A.*, Raisons d'être, Tunis; 1980, p. 203.
143 Коран, 7 : 171. Сред трудовете, посветени на проблема, особено място заема: обемистото изследване на Л. Гарде: *Gardet, L.*, Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destinée de l'homme, P., 3-ème ed. augmentée, 1967.
144 *Arberry, J.*, Le Soufisme, P., 1952, p. 65.
145 Коран, 7 : 11, 16 : 4, 25 : 56, 3 : 52.
146 По-подробно и задълбочено: *Нуриева, З.*, Човекът в догматиката на исляма, — Във: Философска мисъл, 1973, № 10, с. 67—68.
147 Коран, 7 : 189.

148 Срв. трите основни варианта: най-ранният — Коран, 20 : 115—124, малко преди хиджра — 7 : 10—24, медински — 2 : 28—37.

149 И двата цитата са от: *Rodinson, M.,* Islam et capitalisme, P., 1966, p. 105—106.

150 Коран, 9 : 51.

151 Пак там, 28 : 68, 4 : 32, 81 : 28—29.

152 *An-Nawâwî,* Les Quarante Hadiths, p. 18—19.

153 *Фильштинский, И. М., И. Я. Шидфар,* Очерк арабо-мусульманской културы, с. 132.

154 Коран, 90 : 10.

155 Пак там, 13 : 12.

156 Пак там, 4 : 81.

157 *Goldzier, I.,* Le dogme et la loi de l'islam, p. 78.

158 За мурждитите: *Хасан, И. Х.,* Политическа, религиозна, културна и социална история на исляма, т. 1, с. 416—418 (ар. ез.), *Прозоров, С. М.,* К истории мусульманской догматики: мурджиити, — В: Ислам в истории народов Востока, М., 1981, с. 19—24.

159 Цит. по: ***Сатыбекова, С. А.,*** **Гуманизм аль-Фараби, с. 55.**

160 Пак там.

161 *Мруе, Х.* Отношението към наследството в религията и в реалистичната философия и културната революция, — В: ал-Адаб, Бейрут, 1970, май, с. 137 (ар. ез.).

162 *Аль-Фараби,* Трактат о взглядах жителей добродетельного города, Философские трактаты, с. 236, 239.

163 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 20, с. 343.

164 *Al-Hallag, M.,* Kitab at-Tawasin, P., 1922, p. 51.

165 *Rumi, Dj.,* Discourses, N. Y., 1977, p. 22.

166 Цит. по: *Степанянц, М. Т.,* Философское наследие суфизма в современном мире,—В: Философское наследие народов Востока и современность, М., 1983, с. 130.

167 *Фильштинский, И. М., Б. Я. Шидфар,* Очерк арабо-мусульманской культуры, с. 155.

168 Вж. *Степанянц, М. Т.,* Концепция „Совершенного человека" в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала, — В: Творчество Мухаммада Икбала, М., 1982, 143—145.

169 Вж. *Степанянц, М. Т.,* Исторические судьбы суфизма, — В: Вопросы философии, 1980, № 6, с. 109—112.

170 *Петрушевский, И. П.,* Ислам в Иране, с. 216—217.

171 Вж. *Абу Хамид ал-Газали,* Воскрешение наук о вере, с. 304.

172 Пак там, с. 258.

173 Коран, 46 : 3.

174 Вж. *Абу Хамид ал-Газали,* Воскрешение наук о вере, с. 299.

175 *Ибн Халдун,* Встъпление, с. 226.

176 *Goldzier, I.,* Le dogme et la loi de l'islam, p. 78.

177 Doc. Unesco, SS/PH/81/AVI/20, (dact.)

178 *Bammate, N.,* The Status of Science and Technique in Islamic Civilisation. — In: Philosophy and Culture: East and West, Honolulu, 1962, p. 184.

179 Проучвания върху исляма, Бейрут, 1980, с. 112 (ар. ез.)

180 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 9, с. 428.

Глава втора

1 Коран, 26 : 108, 125, 131, 151, 179, 208—220.
2 *An-Nawāwī,* Les Quarante Hadiths, p. 90.
3 Сред многобройните изследвания и апологетика на уммата: *Уахид М. А.,* Islamското общество, неговите цели, основи, форми и особености в светлината на Книгата и суната, Кайро, 1970, с. 35—45 (ар. ез.) *Nieuwenhuijze, C. A. O.,* Sociology of the Middle East, Leiden, 1971, p. 462—464, *Gardet, L.,* La cité musulmane, vie sociale et politique, (4-ème ed.), P., 1976.
4. Коран, 1 : 4.
5 Пак там, 2 : 137, 3 : 100, 106.
6 Пак там, 17 : 26—30, 30 : 36—38.
7 Вж. *Фролова, Е.,* Ранний ислам, его социальная сущность и историческая роль, — В: Наука и религия, 1971, № 10, с. 58.
8 Коран, 92 : 8—12.
9 Пак там, 9 : 34, 104 : 1—5, 2 : 263—264, 267.
10 Пак там, 16 : 73, 43 : 31, 20 : 131.
11 *An-Nawāwī,* Les Quarante Hadiths, p. 90.
12 *Беляев, Е. А.,* Мусульманское сектантство, с. 115.
13 Коран, 53 : 40—41.
14 Вж. *Климович, Л. И.,* Ислам, М., 1965, с. 191.
15 *Al-Mawardi,* Les Statuts gouvernementaux, Alger, 1915, p. 379.
16 *Раис, М.,* Ислямските политически възгледи, с. 293 (ар. ез.).
17 Коран, 42 : 36.
18 *Couland, J.* Islam et politique, — In: La Pensée, 1982, № 229, p. 41—42.
19 Коран, 4 : 62.
20 *Ибн Халдун,* Встъпление, с. 194 (ар. ез.).
21 *Амин, А.,* Зората на исляма, Кайро, 8 изд. 1961, с. 268 (ар. ез.).
22 *Гольдциер, И.,* Лекции об исламе, М., 1912, с. 200.
23 *Ибн Халдун,* Встъпление, с. 24 (ар. ез.).
24 *Петрушевский, И. П.,* Ислам в Иране, с. 150. Ислямските възгледи за политиката и управлението са разгледани в: *Watt, W. M.,* Islamic Political Thought, The Basic Concepts, Edinburgh, 1968; *Mansour C.,* L'autorité dans la pensée musulmane, P., 1975.
25 Задълженията са изведени според подробния анализ на *М. Раис,* Ислямските политически възгледи, с. 187—212 (ар. ез.).
26 *Laoust, H.,* La Pensée et l'action politique d'al- Māwardī, (974—1058), P., 1968, p. 98.
27 Pouvoirs, Paris, CNRS, 1980, № 10, p. 6—7.
28 Цит. по: Doc. Unesco, SS—82 (CONF. 812) 8, 6.12. 1982.
29 Цит. по: Ibidem.
30 Cfr. *Laoust, H.,* La Politique de Gazali, P., 1970, p. 127.
31 Цит. по: Doc. Unesco, SS—82 (CONF. 812) 8 .6.12; 1982.
32 Коран, 47 : 4, За порядките в ислямското общество: *Levy, R.,* The Social Structure of Islam, Cambridge, 1957.
33 По-подробно: *Gardet, L.,* La Cité musulmane, vie sociale et politique, P., (4-ème ed.), 1976.
34 *Петрушевский, И. П.,* Ислам в Иране, с. 185.
35 Вж. *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 10, с. 132. По проблема: О генезисе капитализма в странах Востока (XV—XIX в. в.), М., 1962 .
36 *Васильев, А.,* Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45—1818), М., 1967.
37 *Holt, P.,* General History of Sudanese Mahdiyyah, Oxford, 1956.

38 *Маркс, К., Фр. Енгелс,* Съч., т. 22, с. 452.

39 Пак там, т. 9, с. 138.

40 Пак там, т. 23, с. 248.

41 Опит за систематизация: *Smith, W. C.,* Islam in Modern History, Princeton, 1957.

42 Цит. по: *Левин, З. И.,* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (Новое время), М., 1972, с. 198.

43 Вж. *Степанянц, М. Т.,* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока, М., 1974, с. 39, 47—48.

44 Пак там.

45 *Махзуми, М.,* Избрани творби на Джемаледин Афгани Хусеин, Бейрут, 1931, с. 351 (ар. ез.).

46 Проучвания върху исляма, с. 188 (ар. ез.).

47 *аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман,* Природа деспотизма и гибельность порабощения, М., 1966, с. 54.

48 *Abduh, M.,* The Theology of Unity, L., 1966, p. 71.

49 Ibidem, p. 64.

50 Цит. по: *Левин, З.,* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, с. 109.

51 *аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман,* Природа деспотизма и гибельность порабощения, с. 22.

52 Цит. по: *Степанянц, М. Т.,* Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока, с. 51.

53 Цит. по: *Левин, З. И.,* Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, с. 200.

54 Цит. по: Проучвания върху исляма, с. 153 (ар. ез.).

55 *аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман,* Природа деспотизма и гибельность порабощения, с. 83.

56 Проучвания върху исляма, с. 168 (ар. ез.).

57 *ал-Фурати (Абдел Рахман Кауакиби)*, Майка на градовете, Кайро, 1931 (ар. ез.).

58 Цит. по: Проучвания върху исляма, с. 180 (ар. ез.).

59 *аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман,* Природа деспотизма и гибельность порабощения, с. 45—47.

60 *ал-Фурати,* Майка на градовете, с. 183—184 (ар. ез.).

61 *Афгани, Джемаледин,* Опровержение на материалистите, Кайро, 1955, с. 62 (ар. ез.).

62 Библиография на изследванията на съветските учени: Религия и общественная мысль стран Востока, М., 1974, с. 320—335. На най-съществените трудове от европейски и арабски автори: Bibliographie de la culture arabe contemporaine, P., 1981.

63 Вж. *Степанянц, М. Т.,* Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв., М., 1982, с. 85—88.

64 *Павлова, И.,* Трансформация суфийской темы „Путешествия“ в Маснави Икбала „Новый цветник тайн“, — В: Творчество Мухаммада Икбала, с. 130—131.

65 *Iqbal, M.,* The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1954, p. 28.

66 Цит. по: *Полонская, Л. Р.,* Класическая традиция и мировозрение М. Икбала, — В: Творчество Мухаммада Икбала, с. 71.

67 Цит. по: *Джафри, А.,* Поэт Востока, — В: Творчество Мухаммада Икбала, с. 63.

68 Вж. *Пригарина, Н. И.,* Поэзия Мухаммада Икбала, М., 1972, с. 140—143.

69 Вж. *Левин, З. И.*, Развитие арабской общественной мысли 1917--1945, М., 1979, с. 130, 164.
70 L'Islam la philosophie et les sciences, p. 122—123.
71 *Амара, М.*, Islямът и основите на управлението от Али Абдел Разик, Бейрут, 1972, с. 123. (ар. ез.).
72 Пак там, с. 136.
73 Цит. по: *Левин, З. И.*, Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, с. 180.
74 Цит. по: *Хусари, С.*, Арабизмът — най-напред, Бейрут, 1955, с. 67, (ар. ез.).
75 По-подробно: *Тихонова, Т. П.*, Соотношение традиции и новаторства в трудах идеолога арабского национализма Саты' аль Хусари, — В: Зарубежный Восток, религиозные традиции и современность, М., 1983, с. 110—129.
76 По-подробно: *Прусакова, Г.*, Концепция „мусульманской нации" в идеологии движения за образование Пакистана, — В: Ислам в истории народов Востока, М., 1981, с. 100—122.
77 *Степанянц, М. Т.*, Мусульманские концепции в философии и политике XIX—XX вв., с. 142.
78 Цит. по: *Левин, З. И.*, Развитие арабской общественной мысли 1917—1945, с. 175.
79 Вж. *Ионова, А. И.*, „Мусульманский национализм" в современной Индонезии, М., 1972, с. 25—27.
80 Вж. *Хаким, Т.*, Птичката от Изтока, Кайро, 1957, с. 195—182, 192 (ар. ез.).
81 Цит. по: *Левин, З. И.*, Развитие арабской общественной мысли 1917—1945, с. 177.
82 *Ikram, S. M.*, Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, Lahore, 1965, p. 175.
83 Цит. по: *Полонская, Л. Р.*, Новые тенденции модернизации ислама, — В: Религия и общественная мысль стран Востока, с. 23. Приведеният стих е: Коран, 16 : 73.
84 Вж. *Персиц, М. Е.*, О зарождении индийского коммунистического движения и восточной политике Коминтерна (1918—1921), — В: Коминтерн и Восток, Критика критики, М., 1978, с. 111—113.
85 Вж. *Саидбаев, Т. С.*, Ислам и общество, М., 1978, с. 152—153.

Глава трета

1 *Филипов, Д.*, Идеологията на „третия свят", С., 1976, с. 163.
2 Основни трудове, посветени на съвременното състояние на исляма: *Изимбетов, Т.*, Ислам и современность, Нукус, Каракалпакгиз, 1963, Религия и общественная мысль стран Востока; *Полонская, Л. Р., А. Х. Вафа*, Восток: идеи и идеологии, М., 1982, Зарубежный Восток: Религиозные традиции и современность, М., 1983; *Kedourie, E.*, Islam in the Modern World and Other Studies, N. Y., 1981; *Rosental, E. I. J.*, Islam in the Modern National State, Cambridge, 1965; *Rondot, P.*, L' Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, Vol. 1—2, P., 1959, 1965.
3 Вж. *Полонская, Л. Р.*, Введение, — В: Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность, с. 8—9.
4 *Hamidullah, M.*, Introduction to Islam, Cary, Ind., 1970, p. 55—56.
5 *Hamidullah, M.*, Muhammad, prophète de Dieu, — In: Cultures, vol. VII, 1980, № 4, p. 35—36.
6 *Esin, E.*, Portrait à vol d'oiseau d'une civilisation,—In: Ibidem, p. 59.

7 *Shari'ati, Ali,* On Sociology of Islam (Lectures), Berkeley, 1979, p. 82—87.

8 *Showdhury, M. H.,* The Religion and Science, XII Seminaire sur la Pensée Islamique, Batna, 7—14. 9. 1978, (dact.).

9 Коран, 55 : 33—35.

10 *Насредин, Али,* Али Абу Зар Гифари, Бейрут (б. д.), с. 7—8 (ар. ез.).

11 Доклади и разисквания на VIII Семинар върху ислямската мисъл, Бижая (Алжир), 1974, т. II. с. 818 (ар. ез.). Юсеф ибн Ташуфин(поч. 1106) е от основоположниците на Алморавидската империя (1056—1147), владяла значителна част от Северна Африка и Испания.

12 *Шабби, Абу Касем,* Песни за живота, Тунис, (б. д.), с. 43, (ар. ез.).

13 Cfr. *Nasr, S. H.,* Ideals and Realities of Islam, N. Y., 1967.

14 Cfr. *Nasr, S. H.,* Religion and Arab Culture, —In: Cultures, vol. XIV/4, 1972, p. 706—711.

15 Аргументирана критика на възгледите на С. Х. Наср от: *Кляшчорина, В. Б.,* Иранские буржуазные идеологи и „культурное наследие", — В: Народы Азии и Африки, 1972, № 2, с. 99—102.

16 Unesco doc. SS—81, CONF. 808, INF. 1, 9 juillet 1981, (dact.).

17 Куриер на Юнеско, април—май 1982, с. 15.

18 Коран, 21 : 107.

19 The World of Islam, A Teachers' Handbook by R. Thames, L., 1976, p. 8.

20 Ibidem, p. 9.

21 Цит. по: *Ионова, А. И.,* Ислам в Юго-Восточной Азии: проблемы идейной эволюции, М., 1981, с. 126.

22 Islam, la philosophie et les sciences, p. 65.

23 *Rahman, F.,* Islam, L., 1966, p. 31; сходно становище развива: *Arkoun, M.,* La lecture de la „Fâtiha", — In: Mélanges Armand Abel, Bruxelles, p. 18—43.

24 Куриер на Юнеско, април—май 1982, с. 51—55.

25 Unesco doc. DG/81/24.

26 Куриер на Юнеско, април—май 1982, с. 51—56.

27 Islam Today, 1 jumada 1403 H (April 1983, № 1, ISESCO, p. 141; Стихът, че „няма принуда в религията" е: Коран, 2 : 257.

28 *Raouf, A.,* Islamic Culture and Civilisation in Pakistan, Lahore, 1975, p. 11, 30.

29 Цит. по: *Arkoun, A.,* Le profil de la conscience islamique, — In: Cultures, vol. IV, 1977, № 1, p. 75.

30 The World of Islam, p. 11.

31 Ibidem, p. 8.

32 *Бартольд, В.,* Ислам, Петроград, 1918, с. 86.

33 L'Islam, la philosophie et les sciences, p. 65.

34 *Насър, Г. А.,* Философия на революцията, Харта, Бейрут, 1970, с. 210. (ар. ез.).

35 Пак там, с. 211.

36 *Shaltut, M.,* Socialism and Islam, — In: Political and Social Thought in the Contemporary Middle East, N. Y. — Wash. — L., 1968, p. 130—132; *Sultanov, A.,* The Traditional Ideology of the Masses and the Struggle for Social Transformations in the Arab Countries, — In : Dissertations Orientales, vol. 38, Praha, 1978, p. 225.

37 *Crzeskowiak, M.,* Islam and Communism in the Draft of the New Criminal Code in Egypt, — In: Dissertationes Orientales, vol. 41, Praha, 1979, p. 115—119.

38 Ал-ясар ал-арабий, 1979, № 7, П., с. 27 (ар. ез.).

39 Хартата на Алжир, ФНО, Първи конгрес, 1964, С., 1965, с. 30.

40 Фронт за национално освобождение, Национална харта, 1976, с. 25—27 (ар. ез.). Документът е преведен и на руски език: Национальная

хартия Алжирской Народной Демократической Республики, М., 1979, с. 31—32.

41 Религия в странах Азии и Африки, „Круглый стол" журнала, — В: Народы Азии и Африки, 1980, № 1, с. 52.

42 Цит. по: *Аширов, Н.*, Нравственные поучения современного ислама, М., 1977, с. 62—63.

43 *Амин, К.*, Новая женщина, СПб, 1912, с. 25.

44 Коран, 33 : 59, 24 : 31.

45 Вж. *Керимов, Г. М.*, Шариат и его социальная сущность, с. 61.

46 Речта е от 18. I. 1960 г. Цит. по *Rossi, P.*, La Tunisie de Bourgiba, Tunis, 1967, p. 99. В отговор на обвиненията по повод изказването на Х. Бургиба: Tunisie, Terre d'Islam, Tunis, 1977, p. 67—77. Х. Бургиба, Речи по повод рождението на пророка, Тунис, 1975, с. 39—56 (ар. ез.).

47 Цит. по: *Аширов, Н., З. Нуриева,* Хуманизмът и islямът, — В: Хуманизъм, атеизъм и религия, С., 1978, с. 146.

48 *Бана, Х.* Братята мюсюлмани под знамето на Корана, Кайро, (б. д.), с. 16 (ар. ез.).

49 *Аятолах Хомейни, Р.*, Ислямското управление, Бейрут, (б. д.), с. 25, (ар. ез.).

50 Selected Messages and Speeches ofImam Khomeini, Tehran (s. d), p. 20.

51 *Shariati, A.*, Hajj, (s. p.), (s. d.), p. IV.

52 Ibidem, p. V.

53 The Paris Symposium, The Intellectual Meeting between East and West, (24. 11. 1973), Sliema, (Malta), (s. d.), p. 46—47.

54 *Al-Nowaihi, M.*, Fundamentals of Economic Justice in Islam, — In: Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam, Forth Pr., Indianopolis, 1978, p. 67.

55 Declaration du prof. Cl. Geffré au cours du débat géneral, — In: II Rencontre Islamo-Chrétienne, Sens et niveaux de la révelation, Carthage, 30 IV—5. V. 1979, p. 250.

56 Documents and Researches of Seminar of the Islamic-Christian Dialogue, Tripoli, S. P. L. A. Jamahirya, 1981, p. 137—146.

57 *Nasr, S. H.* Ideals and Realities in Islam, p. 175.

58 Tehran Times, 22. 12. 1981.

59 Куриер на Юнеско, април—май 1982, с. 17. (Преводът на български език не е съвсем удачен).

60 *Аркун, М.*, Схващането за знанието в Корана и в съвременната мисъл, XII Семинар върху ислямската мисъл, Батна, 1978 (ръкопис) (ар. ез.).

61 *Уахба, М.* Съвременната арабска мисъл, — В: ат-Тарик, Бейрут, 1978, № 7, с. 43 (ар. ез.).

62 Вж. *Ерасов, Б. С.*, Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки, М., 1982, с. 29—38.

63 Доклади и разисквания на VIII Семинар върху ислямската мисъл, с. 353—354 (ар.ез).

64 *von Grunebaum, G. E.*, Islam, Essays in the Naturare and Growth of a Cultural Tradition, Chicago, 1955; p. 3—6.

65 *Бакир Садр, С. М.*, Нашата икономика, Бейрут, 1972, с. 5—14 (ар. ез.).

66 *Пиотровская, И. Л.*, Страны Аравийского полуострова: Нефть, финансы, развитие, М., 1981, с. 35—42.

67 *Георгиев, А. Г., Г. Г. Озолинг,* Нефтяные монархии Аравии, проблемы развития, М., 1983, с. 89—101.

68 *Бакир Садр, С. М.*, Нашата икономика, с. 296 (ар. ез.).

69 *Al-Faruqi, I. R. A.*, Foreword, — In: Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam, p. IX—XII.

70 Критика буржуазных теорий национализма и расизма, М., 1976, с. 245—246.

71 Вж. *Ионова, А. И.*, „Мусульманский национализм“ в современной Индонезии, с. 106—108.

72 И. Тахер прави все пак уговорката, че ислямът е религия, а не икономическа доктрина, вж. *Ионова, А. И.,* Проблема ссудного процента в выступлениях мусульманских идеологов современной Индонезии, — В: Религия и общественная мысль народов Востока, М., 1971, с. 149—150.

73 Вж. *Николаев, В., В. Овлев,* Пакистан по властью военных, — В: Азия и Африка сегодня, 1981, № 1, с. 19—22.

74 Вж. *Ионова, А. И.*, „Мусульманский национализм“ в современной Индонезии, с. 236—237.

75 *Аятолах Хомейни, Р.*, Ислямското управление, с. 43, 134 (ар. ез.)

76 The Guardian, 2. 3. 1979. По спора вж. *Агаев, С. Л.*, Иран в прошлом и настоящем, М., 1981, с. 226.

77 Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini, p. 8, 10.

78 Вж. *Табари, Е.*, Ролята на религията в нашата революция, — В: Проблеми на мира и социализма, 1982, № 12; *Киануpu, Н.*, Трудният път на иранската революция, — В: Пак там, 1983, № 3, с. 51—61.

79 Cfr. Middle East Journal, vol. 34, 1980, № 2, p. 181—204.

80 Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini, p. 63.

81 Cfr. *Irfani, S.*, Iran's Islamic Revolution: Popular Liberation or Religious Dictatorship?, Lahore, 1983, p. 223—224.

82 Enqelabe Islami, Tehran, 20. 12. 1980, цит по: предидущия източник, с. 204.

83 *Агаев, С. Л.*, Иран в прошлом и настоящем, с. 241—242.

84 Tehran Times, 11. 2. 1982.

85 *Агаев, С. Л.*, Иран в прошлом и настоящем, с. 247.

86 *Агаев, С.*, О понятии и сущности „исламской революции“, — В: Азия и Африка сегодня, 1984, № 5, с. 27.

87 Вж. Литературная газета, 22. 6. 1983.

88 *Шумайс, А. М.*, Нашият арабски социализъм, Кайро, 1961, с. 72—73, (ар. ез.).

89 Задълбочен анализ на възгледите на индонезийските идеолози и апологети прави *А. И. Ионова* В: „Мусульманский национализм“ в современной Индонезии, с. 153—210.

90 Пак там, с. 165—166.

91 Пак там, с. 183.

92 Социалната революция, Кайро, 1962, с. 79—80 (ар. ез.).

93 *Насър, Г. А.*, Философия на революцията, Харта, с. 174—176.

94 Цит. по: *Muzikář, J.*, The Evolution of Abdannasir's Views with Regards to Revolutionary Democratic Concept of Socialism, — In: Dissertationes Orientales, № 38, p. 339.

95 L'Action du Président G. A. Nasser au service de la paix mondiale, Le Caire, (s. d.), p. 65.

96 Всички цитати са по преведената на български език брошура: *ал. Кадафи, М.*, Зелената книга (б. д.) (б. м.).

97 Facts and Figures about the Jamahiriya, 1979, p. 9—12.

98 La Declaration de l'instauration de l'autorité du peuple, 2 Rabi' Awal, 1397 H., 2, 3, 1977—In: Jamahiriya Arabe Libyenne Populaire Socialiste, J. A. L. P. S. (s. d.), 11.

99 Вж. *Ид Мурад, М.*, Замяната, Аналитично изследване на Зелената книга — Третата световна теория, Отава, 1984, с. 93—146 (ар. ез.). Инте-

ресни сведения за отзвука от „Зелената книга" са събрани в: Green Book, Practice and Commentary, Ed. by Ch. Bezzina, Valetta. 1979. За приложението вж. Jamahiriya review, Febr., 1983, p. 9—11.

100 *Bleuchot, E.,* Lybie 1978—1981, — In: Maghreb Machrek, № 93, 1981, p. 32.

101 Коран, 9 : 34.

102 *Мизов, Н.,* Islямът в миналото и днес, С., 1970, с. 10—11.

СЪДЪРЖАНИЕ

ВЪЗНИКВАНЕ И ОФОРМЯНЕ НА ИСЛЯМСКАТА ДОКТРИНА

Поява и разпространение на вярата в Аллаха и в неговия последен пратеник Мохамед
5

Коран и суна, шариат и фикх
24

Направления, секти и братства
37

Богословска догматика
44

Идеята за свръхестествения абсолют и за неговото отношение към битието
68

Отношението Аллах — човек
81

ОБЩНОСТТА НА ПРАВОВЕРНИТЕ И НЕЙНОТО РАЗВИТИЕ

Оформяне на общността на правоверните — умма
99

Влиянието на новото време. Реформация
121

Реформацията и опитите
за модернизация между двете
световни войни

138

СЪВРЕМЕННИЯТ ИСЛЯМ

Задълбочаване на идейно-политическото
разслоение в мюсюлманския свят
след Втората световна война

153

Еволюция в разбиранията
по основните догматични
проблеми

159

Обществено-политически концепции
и тяхното приложение:
модернизъм, традиционализъм
и неофундаментализъм

181

Разнопосочният
ислямски социализъм

198

ЙОРДАН ПЕЕВ

ИСТОРИЯ
И ФИЛОСОФИЯ
НА ЕДНА
РЕЛИГИЯ

Рецензенти Страшимир Димитров, Ради Радев
Редактор Таня Желязкова
Художник Тотко Кьосемарлиев
Художествен редактор Лили Радева
Технически редактор Бойка Панова
Коректор Райна Зимбилева

Дадена за набор на 15. XI. 1984 г. Подписана за печат на 10. X. 1985 г.
Излязла от печат през октомври 1985 г. Печатни коли 14,25
Издателски коли 13,29 Условно издателски коли 13,96
Издателски № 25648 Формат 16/60/84
Тираж 1467 КОД 02/95312/23311/0442—14— 85 Цена 1,84 лв.

Издателство „Наука и изкуство" — София
Печатница „Г. Димитров" — Ямбол